PLUTARCO

OBRAS MORALES Y DE COSTUMBRES

(MORALIA)

VI

ISIS Y OSIRIS • DIÁLOGOS PÍTICOS

INTRODUCCIONES, TRADUCCIONES Y NOTAS POR
FRANCISCA PORDOMINGO PARDO Y JOSÉ ANTONIO FERNÁNDEZ DELGADO



EDITORIAL GREDOS


HABENT SUA
FATA LIBELLI
EX LIBRIS
ARMAUIRUMQUE

Asesor para la sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL.

Según las normas de la B. C. G., las traducciones de este volumen han sido revisadas por PILAR BONED COLERA.

Las introducciones, traducciones y notas han sido llevadas a cabo por: FRANCISCA PORDOMINGO PARDO *(Isis y Osiris)* y JOSÉ ANTONIO FERNÁNDEZ DELGADO *(Diálogos Píticos)*.

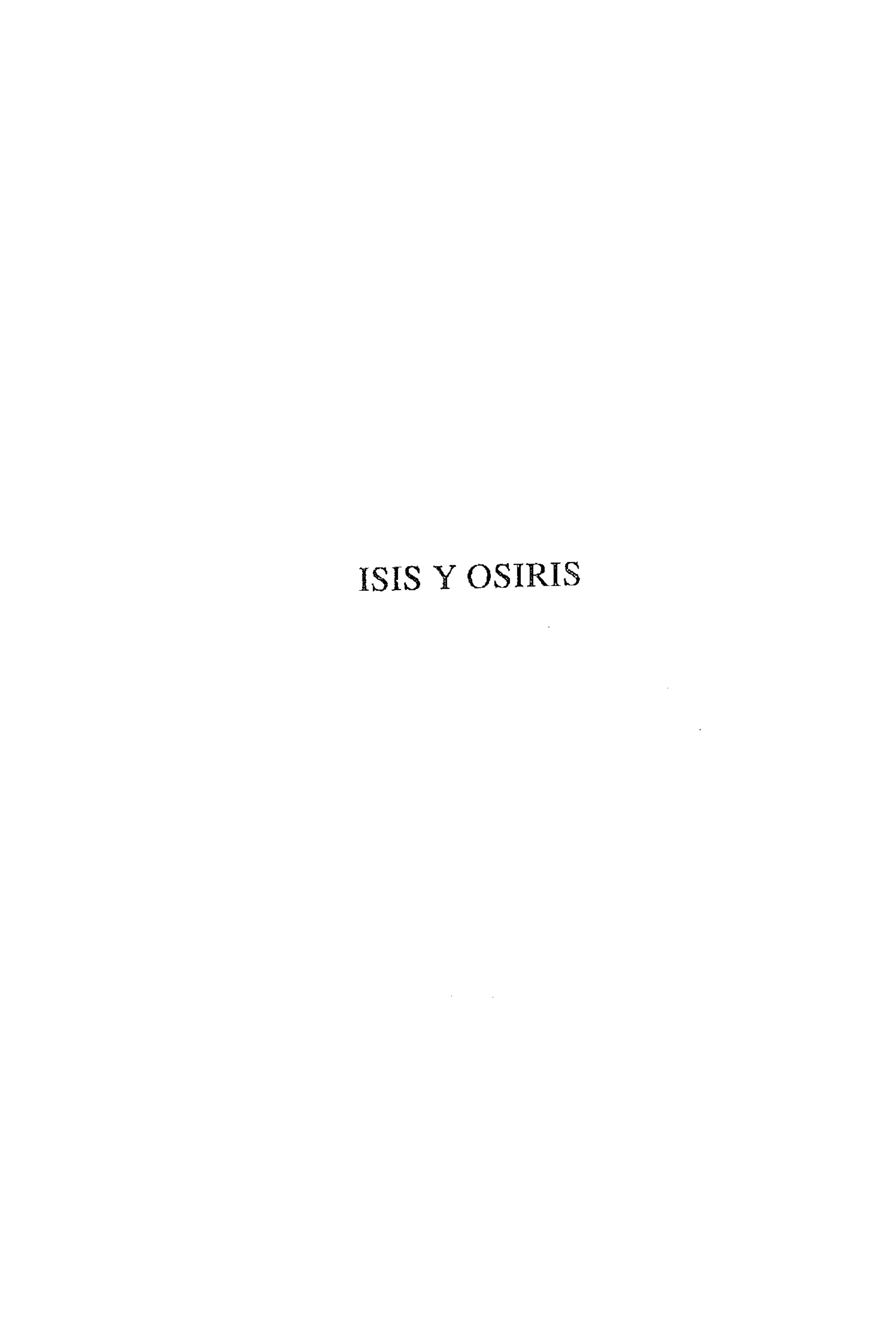
Depósito Legal: M. 41863-1995.

ISBN 84-249-1601-8. Obra completa.
ISBN 84-249-1791-X. Tomo VI.

Impreso en España. Printed in Spain.

Gráficas Cóndor, S. A., Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1995. — 6786.

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 213



ISIS Y OSIRIS

INTRODUCCIÓN

El centro de interés en los *Moralia* de Plutarco se ha desplazado en este siglo hacia sus posiciones filosóficas y religiosas, frente a lo que había sido casi norma —primaba el moralista— desde la recuperación de Plutarco para la tradición humanística occidental en los siglos anteriores. En este marco, en el del gran resurgimiento de los estudios sobre Plutarco, sobre todo en la segunda mitad de siglo bajo el fundamental empuje de los trabajos de Ziegler y de Flacelière [1], entre otros estudiosos, en el de los progresos de la moderna investigación egiptológica, pujante ya en el siglo pasado, y en el marco de los numerosos estudios sobre religiones helenísticas y concretamente sobre la de Isis, se sitúa el especial interés suscitado por el tratado *De Iside et Osiride.* No en vano, se erige en el principal documen-

[1] La monografía de K. ZIEGLER, *Plutarchos von Chaironea,* Stuttgart, 1949 = *Plutarco* (trad. it. de M. R. ZANCAN RINALDINI), Brescia, 1965 (por la que citamos), sigue siendo de obligada referencia en cualquier trabajo sobre Plutarco, y R. FLACELIÈRE ha dado una síntesis de la obra y pensamiento del autor en la Introducción general a *Plutarque. Oeuvres Morales* I, 1re Partie, París, 1987, págs. VII-CCXXVI.

Vid. también J. ALSINA, «Ensayo de una bibliografía de Plutarco», *Est. Clás.* 35 (1962), 515-533; R. FLACELIÈRE, «État présent des études sur Plutarque», *Actes du VIIIe Congrès de l'Association Guillaume Budé,* París, 1969, págs. 483-506 y la nutrida información bibliográfica en F. E. BRENK, *In Mist apparelled. Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives,* Leiden, 1977.

to extenso sobre la religión de Osiris e Isis. Además, es posiblemente la última obra escrita por Plutarco, que de alguna manera representa una síntesis de su pensamiento.

De otras ediciones, comentarios y monografías sobre el tratado dentro de la copiosísima bibliografía plutarquiana se hará una breve reseña al final de la Introducción y serán mencionados en la lista bibliográfica que precede a la traducción, pero es de justicia poner de relieve la espléndida edición comentada de J. G. Griffiths[2] con su documentada y equilibrada introducción y su utilísimo índice temático, que vino a satisfacer el deseo, varias veces expresado[3], de un comentario adecuado a los tiempos actuales, obra de un experto en la lengua y el pensamiento griego y en egiptología, dada la especial naturaleza del tratado.

No es tarea fácil hacer una introducción de esta obra de Plutarco, peculiar dentro de su producción por su tema central, la religión egipcia, y también por su forma, y dada la riqueza de contenidos —míticos, sobre rituales, teológicos, filosóficos, con etimologías, matemáticas, geometría, etc.— que en ella pueden ser aislados y que están tremendamente imbricados[4], ni pretender en una breve introducción abordar una interpretación de los mismos. Su complejidad hizo exclamar a Norden[5] que es una de las más difíciles obras escritas en griego, pero en la misma medida, apasionante. De estos aspectos trataremos brevemente en las páginas siguientes.

---

[2] *Plutarch's De Iside et Osiride*, University of Wales Press, 1970. Queremos reconocer aquí nuestra deuda para con ella, tanto en la Introducción como en las notas.

[3] Así W. Sieveking en la *Praefatio*, pág. XXVII, de *Plutarchus. Moralia* II, Leipzig, 1935.

[4] M. Nilsson, *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*, Lund, 1957, pág. 38, emitió un severo juicio contra ella: «a tractate soaked in syncretism, misticism and theological speculations».

[5] E. Norden, *Die Geburt des Kindes*, Leipzig, 1924, pág. 98.

I

EL MITO Y EL CULTO DE ISIS Y OSIRIS

1. *La religión egipcia*

Las fuentes para el conocimiento de la religión egipcia y sus manifestaciones son los textos egipcios (inscripciones y papiros), las representaciones del arte y los datos de escritores extranjeros: Heródoto, Diodoro, Plutarco y Apuleyo fundamentalmente. Habría que añadir la información de fuentes documentales griegas y latinas[6].

Ninguna palabra egipcia corresponde a la noción latino-europea de *religio,* nacida a la vez del paganismo romano y del cristianismo. Ninguna palabra tampoco para piedad y fe. Lo que se encuentra, en cambio, en abundancia son los términos que designan el «sacrificio» y los objetos o actos que se refieren a él, así como el «sacerdocio». La «adoración» se encuentra bajo varias formas y designa una relación del hombre con dios; la «plegaria» (atestiguada a partir del Imperio Nuevo) se expresa de varias maneras, aunque apenas se distinga de la «alabanza», de la que está próxima hasta en la forma de los términos. Es decir, en Egipto la religión tenía otra estructura que aquella a la

---

[6] *Vid.* Th. HOPFNER, *Fontes historiae religionis Aegyptiacae,* Bonn-Berlín, 1922-1925; L. VIDMAN, *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae,* Berlín, 1969; M. TOTTI, *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion,* Hildesheim, 1985. De una manera sistemática las fuentes documentales griegas han comenzado a ser coleccionadas: J. QUAEGEBEUR, «Pour un inventaire raisonné des données relatives à la religion égyptienne d'après les sources documentaires grecques», *Acts 1st ICE (Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients* 14), ed. W. F. REINEKE, 1979, págs. 533-542; «Papyrologie grecque et religion égyptienne. Projet d'un répertoire explicatif», *Atti del XVII Congresso internazionale di Papirologia,* I, Nápoles, 1984, págs. 107-111; J. QUAEGEBEUR, W. CLARYSSE, B. VAN MAELE, «Athêna, Nêit and Thoêris in Greek Documents», *Zeitsch. f. Papyr. u. Epigr.* 60 (1985), 217-232.

que estamos habituados por el ejemplo del cristianismo: sacrificio y sacerdocio la colocan bajo el signo del culto ritual. Forma parte de las religiones rituales paganas a las que se opone la religión de libro, llámese judaísmo, cristianismo o islamismo, con su dios que habla y ordena, y la importancia central de las Escrituras. El fundamento de la religión egipcia está representado no por la revelación sino por el culto: dada la estrecha relación entre el culto y el templo aislado, por una pluralidad de cultos locales que difícilmente se dejan unificar. De ahí una pluralidad de creencias que, aunque confluyen en una elaboración común, no están exentas de contradicciones [7].

El sentimiento religioso egipcio se basaba sobre dos pilares fundamentales: la existencia de una multiplicidad de figuras divinas y su presencia inmanente en las fuerzas y en las manifestaciones de la naturaleza, no de una manera simbólica, ni en los términos de representación animista sino como concreto punto de referencia de la relación entre la vida humana y el existir cósmico. Así Osiris es el Nilo, Isis la tierra bañada por el Nilo y Tifón el mar en el que el Nilo desemboca, en la primera explicación del mito en Plutarco; en la otra interpretación Osiris es el principio de humedad y Tifón el de sequedad.

Amón-Ra constituye el caso más avanzado hacia el culto de un dios supremo y universal en el ámbito de un irreductible politeísmo formal —la reacción fue muy fuerte cuando Akhenaton pretendió imponer el culto exclusivo del dios solar en la figura del dios Atón, que venía a suplantar a Amón— [8]. Pero, por otra parte, las divinidades egipcias no alcanzaron una verdadera individualidad, a diferencia, por ejemplo, de los dioses griegos. Las divinidades egipcias —ya se trate de un dios local o

[7] *Vid.* S. MORENZ, *La religion égyptienne. Essai d'interprétation*, París, 1962 (trad. de la ed. al.), pág. 22; J. VANDIER, *La religion égyptienne*, París, 1949.

[8] *Vid.*, H. BONNET, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlín, 1952, s. v. *Aton;* G. POSENER, S. SAUNERON, J. YOYOTTE, *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, París, 1988, s. v. *Akhenaton.*

uno cósmico— son «el dios» al que los fieles se dirigen en la súplica o en la adoración.

La doctrina teológica de los sacerdotes se esforzó en conciliar la creencia politeísta con la idea unitaria de lo divino, recogiendo más figuras de dioses en una sola divinidad —según el prototipo ya visto en el caso de Amón-Ra— y, sobre todo, reagrupándolas en tríadas, que a veces tienden a conformarse en el esquema de la trinidad, es decir una superior identidad de las tres personas.

Un fenómeno típico de la religión egipcia es la elevación al ámbito divino de los animales, sea como divinidades propiamente dichas, sea como aspecto y forma parciales o totales, constantes o temporales de otros dioses. El hecho no puede explicarse como una supervivencia de estructuras primitivas o que ello vaya unido a creencias totemísticas: a comienzos del s. VII a. C., cuando la zoolatría comienza a declinar entre otros pueblos, asistimos a un renacimiento en suelo egipcio. En Egipto se atribuye un significado religioso a los animales por sí mismos, no como valencia metafórica de atributos divinos que encuentran correspondiente expresión en un ser animal.

La revelación de la divinidad en formas sensibles y en figuras dotadas de vida sugería la identificación del soberano con el dios. El faraón es una encarnación de Horus, por decirlo así, su imagen terrestre, o más bien el hijo del dios solar Ra. Esta cualidad basta para colocarlo a un nivel distinto respecto a los otros hombres.

Los egipcios estaban obsesionados con la idea de la muerte: una interrupción y un cambio que afectaba no sólo al difunto sino a cuantos habían tenido relación con él y que hacía tambalear aquella concepción del cosmos inmóvil e inmutable que estaba en la base de sus estructuras mentales. A nivel concreto, la práctica de la momificación y la preocupación por los monumentos y los ajuares sepulcrales expresan la fuerza de afirmar una continuidad que redujese el acontecimiento a una transformación antes que a una desaparición.

2. *Isis y Osiris*

Cuando Plutarco escribió su libro, el dios Osiris y su círculo habían sido venerados durante dos milenios y medio. Es en los *Textos de las Pirámides*[9] donde se encuentra la versión más antigua de la leyenda de Osiris (aunque sus elementos transmitidos oralmente pueden ser más antiguos), lo cual nos hace remontarla a la VI Dinastía (c. 2420-2270 a. C.). En general, en los primeros textos Isis aparece como una figura subordinada, e incluso Osiris es uno más entre un número de dioses funerarios. Osiris incrementa la importancia y el número de sus atributos a causa de su identificación con el faraón muerto. Su hijo Horus, cuyo mito tiene que ser distinguido del de Osiris, aunque en los *Textos de las Pirámides* a menudo concurrieron, se identificaba con el faraón vivo, en el que se encarnaba; era el más antiguo dios-rey. Isis y Neftis aparecen primeramente como las hermanas de Osiris que lamentan su muerte y la del rey. Isis no es originariamente la esposa de Osiris. La iconografía del dios confirma la asociación de la momificación con su culto, pues siempre es representado en forma momificada.

El culto de Osiris probablemente se originó en Abidos, en el Alto Egipto, pero Osiris fue venerado desde los tiempos tempranos en el Delta, en Busiris, y los *Textos de las Pirámides* lo muestran ya como un miembro de la Enéada heliopolitana.

Para el Imperio Medio (c. 2040-1580) tenemos importantes documentos sobre la figura del dios y sus atributos en himnos religiosos de este período y los ritos osirios en Abidos en esta era son descritos en la *Estela de Ikhernofret* (Mus. Berlín 1204)[10]. En el largo *Himno a Osiris* sobre la estela de Amen-Mose

---

[9] *Vid.* R. O. FAULKNER, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Oxford 1969.

[10] M. LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature*, I, Berkeley-Londres, 1973, págs. 123 y ss.

(Louvre C 286) [11], que pertenece a la XVIII Dinastía, Isis, que apenas había sido mencionada en los textos del Imperio Medio, juega un papel honorable si no dominante. Ella es la que defiende y resucita a su hermano y, después de resucitarlo, recibe su semilla. Osiris mismo ha sido desde entonces largamente identificado no sólo con el rey muerto, sino con cualquier persona muerta. Como rey del mundo de los muertos, fue acreditado con poder sobre el agua, especialmente la de la inundación y sobre la vegetación; a través de este poder podría garantizar vida continuada a los creyentes que se identificaran con él. Además, prometería el triunfo en el juicio después de la muerte, puesto que era considerado como alguien que había muerto él mismo y como dios que presidía el tribunal, siendo este rasgo probablemente un antiguo atributo. Un número de ritos funerarios, incluyendo viajes reales o ficticios en Busiris y Abidos, eran osirios.

Es a partir del Imperio Nuevo (c. 1580-1085) cuando el culto del dios se incrementó en popularidad y significado y la leyenda de Osiris se sistematiza en una forma que, aparte de las inevitables variantes y amplificaciones de toda tradición popular, se puede considerar definitiva. Respecto a la versión arcaica, el rasgo principal de este desarrollo es el papel asumido por Isis, la cual figura como esposa además de hermana del dios y comparte todos los padecimientos. De muchos episodios ella llega a ser la protagonista: la desolación a la muerte de Osiris, el desesperado viaje a través de Egipto en busca del cadáver, el horror al encontrarlo horriblemente desmembrado, la amorosa recomposición del cuerpo, la fatigosa llamada a la vida, la concepción póstuma del hijo y el amoroso cuidado con el que es criado. Osiris, Isis y Horus configuran así aquella tríada divina en forma de sagrada familia destinada a ejercer gran influencia en el sentimiento religioso egipcio.

---

[11] A. Barucq, F. Daumas, *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne*, París, 1980, págs. 91 y ss.

En la época helenística la figura de Isis adquiere un papel predominante y Osiris va a sufrir la concurrencia de Serapis. Los griegos que se asentaron en Egipto estuvieron, naturalmente, expuestos a la influencia de los cultos nativos e, incluso antes del establecimiento del culto de Serapis por Ptolomeo Soter, los cultos de Isis y Oserapis fueron patrocinados por algunos de los inmigrantes. Isis y Anubis fueron asociados con Serapis cuando su culto fue establecido en Egipto. En general Serapis reemplaza a Osiris, pero a pesar de ello no alcanzó la posición de un dios nacional: fue venerado especialmente en el s. III a. C., en Alejandría y por los griegos. Entre los griegos fuera de Egipto el culto de Isis y Serapis comenzó a extenderse en el temprano s. III a. C.[12].

En esta época y en la época romana es Isis la figura dominante: Isis es una reina madre que es identificada con la mayor parte de las fuerzas de la naturaleza e igualada al mismo tiempo, como «la de muchos nombres», con un gran número de otras deidades en diversos lugares y países, pues fue adorada hasta los confines del Imperio Romano[13]. Su figura sincrética emerge de las muchas aretalogías a ella dedicadas[14].

---

[12] *Vid.* J. E. STAMBAUGH, *Sarapis under the early Ptolemies*, Leiden, 1972; W. HORNBOSTEL, *Sarapis. Studien zur Überlieferungsgeschichte, den Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt eines Gottes*, Leiden, 1973; L. VIDMAN, *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römen*, Berlín, 1970; J.-C. GRENIER, *Anubis alexandrin et romain*, Leiden, 1977; M. LÓPEZ SALVÁ, «Isis y Sarapis: Difusión de su culto en el mundo grecorromano», *Minerva* 6 (1992), 161-192.

[13] La biografía sobre la diosa Isis, sobre su culto y los documentos que lo atestiguan es inmensa y de ello da cuenta una simple ojeada a los títulos de la serie dirigida por M. J. VERMASEREN, «Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain» (ed. Brill) y el trabajo, ya necesitado de ser continuado, de J. LECLANT (con la colaboración de G. CLERC), *Inventaire bibliographique des Isiaca* (IBIS). *Répertoire analytique des travaux relatifs à la difusion des cultes isiaques, 1940-1969*, I-IV, Leiden, 1972-1991.

[14] F. DUNAND, «Le syncrétisme isiaque à la fin de l'époque hellénistique», *Les Syncrétismes dans les religions grecque et romaine* (Colloque de Stras-

Fue probablemente en la época ptolemaica cuando los «misterios» fueron unidos por primera vez al culto de Isis y Osiris en el completo sentido del término griego, que implica iniciación secreta y prohibición de cualquier divulgación de las ceremonias realizadas a los no iniciados. En ello la ecuación Isis = Deméter fue decisiva. Es probable que surgieran en Alejandría[15].

En época romana el culto de Harpócrates se expandió considerablemente. Fraser[16] apunta que la noción de grupo triádico de dioses, que no había florecido en absoluto en la era Ptolemaica, prevaleció fuertemente en el período romano; era de paso un rasgo prominente de la religión faraónica. Se ha pensado incluso en un renacer del honor y veneración dedicados a Osiris, pero parece, más bien, que en el período imperial los honores están divididos entre Osiris y Serapis, que se desarrollan en diferentes líneas: Osiris permanece como el dios de la muerte y de la vida después de la muerte, mientras Serapis es identificado con Helio, Jupiter y Neptuno, y dota al emperador de éxito y victoria.

---

bourg, 1971), París, 1973, págs. 79-93; D. Müller, *Ägypten und die griechischen Isis-Aretalogien*, Berlín, 1961; W. Peek, *Der Isishymnus von Andros und verwandte Texte*, Berlín, 1930; M. Totti, *Ausgewählte Texte...*; A. J. Festugière, «À propos des arétalogies d'Isis», *Harvard Theol. Rev.* (1949), 209-234 [= *Études de religion grecque et hellénistique*, París, 1972, págs. 138-163]; F. Mora, *Prosopografia Isiaca*. II *Prosopografia storica e statistica del culto Isiaco*, Leiden, 1990, págs. 47-71.

15 *Vid.* R. Reitzenstein, *Hellenistic Mystery-Religions. Their basic Ideas and Significance*, Pittsburg, 1978 [trad. ingl. de 1927^3]; C. J. Bleeker, «Initiation in ancient Egypt», *Initiation*. Suppl. *Numen* 10, Leiden, 1965, págs. 49-58; F. Daumas, «Y-eut-il des mystères en Egypt?», *Conférence à l'Atèlier d'Alexandrie*, Alejandría, 1972; W. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, Harvard, 1987. La existencia de «misterios» ha sido cuestionada por la bibliografía más reciente a la que se anticipó I. I. Bell, en *Cult and Creeds in Graeco-Roman Egypt*, Liverpool, 1953.

16 P. M. Fraser, *Opusc. Athen.* 3 (1960), 4, n. 1.

3. *El mito y el culto de Isis y Osiris en Plutarco*

El tratado de Plutarco contiene en los capítulos 12-20, pero también en alusiones dispersas, el relato más completo que poseemos del mito de Osiris, que se desarrolla en ocho fases: 1) los nacimientos divinos (12, 355D-356A); 2) el reino terrestre de Osiris (12, 356A-B); 3) el asesinato de Osiris (13, 356B-D); 4) el duelo y la primera búsqueda de Osiris (14, 356D-F); 5) el hallazgo de Osiris en Biblos (15-16, 357A-D); 6) la vuelta de Biblos y el nacimiento de Horus (16-17, 357D); 7) el desmembramiento y el entierro de Osiris (18, 357F-358B); 8) la venganza de Horus: derrota y juicio de Seth (19, 358B-E). Esto se explica fácilmente: la leyenda era conocida por los sacerdotes, pero muy poco revelada; los textos egipcios están llenos de alusiones a Osiris y a su destino, pero ninguno contiene un relato completo. No hay que olvidar que es una religión sin Sagradas Escrituras.

Es muy difícil decidir cuál es el estado de la leyenda osiria transmitido por Plutarco por dos razones: una se refiere al hecho de que la historia osiria, desde sus lejanos orígenes, debió de conocer muchos avatares en su mismo país, sin hablar de las deformaciones sufridas por causa de los griegos; la leyenda en el s. I, aunque contuviera rasgos más ampliamente desarrollados en la época tardía, conservaría otros, algunos de los cuales remontan seguramente a las más alta Antigüedad [17]. Otra razón se refiere a la obra de Plutarco, escritor griego, que, aun aceptando un viaje suyo a Egipto, debió de basarse ampliamente en fuentes escritas, como la crítica no sólo antigua sino también moderna acepta, algunas de las cuales se sitúan en los comienzos de la época helenística.

---

[17] *Vid.* K. PARLASCA, «Osiris und Osirisglaube in der Kaiserzeit», *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine*, París, 1973, págs. 95-102.

Las mismas dudas asaltan ante la pregunta de cuál es la fase en el desarrollo del culto osirio que está siendo descrita por Plutarco. A la confrontación del mito, la teología y el culto osirio en la obra de Plutarco con los datos externos a ésta sobre aquéllos, procedentes fundamentalmente de los textos egipcios, y a señalar en qué medida ha utilizado otro material, están destinados el trabajo monográfico de Hani [18] y una parte de la introducción de Griffiths [19]. La conclusión de Hani es que Plutarco nos trasmite la leyenda tal como existía en el s. I de nuestra era: la mayor parte de sus elementos remontan a la más alta Antigüedad, mientras que otros pertenecen a la Baja Época (1085-330 a. C.). De una forma más explícita señala a continuación que la versión que nos transmite Plutarco debe de remontar a los alrededores del s. V-IV a. C., es decir, al momento en que la grecidad entra en contacto con Egipto [20]. Para Griffiths es sorprendente, desde el comienzo, que Osiris sea la figura dominante en el relato de Plutarco, que Isis vaya en segundo lugar y Serapis sea muy subsidiario (a pesar del título *De Iside et Osiride* del libro en la mayor parte de los manuscritos), lo cual está en marcado contraste con el hecho de que el culto de Isis era el más difundido en Grecia. De los datos topográficos sobre el culto, ninguno se refiere a los centros griegos del culto de Isis, sino que son datos topográficos sobre el culto en Egipto. Una comparación con el libro XI de *El Asno de Oro* de Apuleyo, la fuente principal para el ritual de Isis y Osiris, respecto a los detalles del culto y el retrato de Isis permite concluir a Griffiths que, a pesar de algunas valiosas correspondencias, la distancia entre Plutarco y Apuleyo es grande y las correspondencias no capacitan para mantener definitivamente que Plutarco tiene, en ciertos particulares, que estar reflejando el culto

[18] L. HANI, *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, París, 1976.

[19] *Plutarch's De Iside...*

[20] *La rel. égyp...*, págs. 112 y ss.

osirio del período imperial como distinto del de la edad helenística o épocas anteriores[21].

Un repaso sobre el mito, los atributos divinos, prácticas cultuales, culto de los animales e ideas religiosas podría poner de manifiesto en qué medida el tratado de Plutarco está de acuerdo con lo que se conoce de las fuentes egipcias, respondiendo además a una estratificación temporal, y en qué medida ha incorporado otro material. Ello se hará detalladamente en las notas a pie de página, aquí solamente se entresacarán algunos rasgos. En cualquier caso, es posible partir de una distinción inicial: mientras que las interpretaciones de Plutarco pueden ser a menudo estoicas, platónicas, gnósticas e incluso persas, en todo caso se esfuerzan por explicar detalles del mito o del culto que reclaman ser considerados como factuales.

En el relato mítico hay que destacar, en cuanto que Plutarco es la más temprana fuente para ello, la estancia de Isis en Biblos y sus aventuras allí (caps. 15-16). Han sido señaladas las afinidades con la historia de Deméter, Metanira y Demofonte, en el *Himno a Deméter* homérico.

Una sorprendente multiplicidad de interpretaciones caracteriza el intento de Plutarco de descubrir la naturaleza esencial y cualidades de los principales dioses. Ello se debe al variado y complejo material de fuentes en el que se basa. Así, tomando como ejemplo a Osiris, en 33, 364A es el principio húmedo, una aserción de acuerdo con el testimonio de los textos egipcios, aunque Plutarco le da una formulación derivada de la filosofía griega; pero en 64, 376F s. es «lo bien ordenado, lo bueno y lo útil» lo que caracteriza a Osiris e Isis (en cuanto reflejo de él), un concepto difícilmente tipificado por el egipcio Osiris. Y en uno de los capítulos conclusivos (78), Plutarco reproduce la doctrina original, adscribiéndola a su vez a los sacerdotes: Osiris es el rey de los muertos. En varios pasajes aparece caracterizado con rasgos dionisíacos (12, 355E; 13, 356A-B; 18, 358B;

[21] *Plutarch's De Iside...*, págs. 33 y ss.

36, 365B). En los capítulos 25-27 Plutarco aplica un sistema demonológico para explicar el *status* de Osiris, Isis y Tifón: ellos no fueron originariamente, según sus palabras, ni dioses ni hombres sino grandes démones; más tarde Isis y Osiris fueron elevados a la categoría de dioses. Nociones platónicas son que Osiris es «el no mezclado y desapasionado *lógos*» (54, 373B) o «la vertical del más bello triángulo» (56, 373F s.).

Las asociaciones y equivalencias de deidades egipcias con dioses griegos y de otras religiones aparecen tan frecuentemente en este tratado que diversos comentaristas han dado una lista [22]. Quizá habría que destacar la asociación sincretística de Isis y Deméter.

Por lo que se refiere a las prácticas cultuales, no puede ser fijada la exacta naturaleza de la evolución de los festivales de Osiris desde los tiempos faraónicos a los misterios de época greco-romana, pero está claro que los misterios incorporaron rasgos de los festivales más tempranos. Plutarco enfatiza la naturaleza triste de los ritos por la muerte de Osiris: en el cap. 39 se refiere al festival que comienza el 17 de *Athýr*. Otra de sus referencias es a la «búsqueda de Osiris» (52, 372B-C). La alegre reacción al hallazgo de Osiris y a su resurrección después de la muerte es ampliamente evidente en los textos egipcios de todos los períodos. Las referencias al calendario egipcio, que a propósito de los ritos y festivales existen en la obra de Plutarco, refuerzan la conclusión de que, en su mayor parte, está describiendo el culto practicado en Egipto.

Plutarco no proporciona una información extensa sobre las fiestas egipcias, pero a diferencia de otros autores, particularmente los clásicos, da en casi todas las referencias la fecha de la fiesta de manera precisa. El estudio de las fiestas egipcias ha

---

[22] Así G. Parthey, *Plutarch über Isis und Osiris*, Berlín, 1850, págs. 148-150; Th. Hopfner, *Plutarch über Isis und Osiris*, II, Praga, 1941, pág. 56; Griffiths, *Plutarch's de Iside...*, págs. 572 y ss., ha incluido también abstracciones y atributos de los dioses. *Vid.* nuestro «Índice de nombres de dioses».

generado abundante bibliografía, pero la fijación temporal de aquéllas, según los testimonios de otras fuentes y de forma especialmente aguda según este tratado, está sujeta a controversia por los problemas inherentes a la existencia de varios calendarios en uso en el Egipto greco-romano [23]. El año tradicional egipcio (el sotíaco) era de 365 días, cuyo comienzo teórico era fijado el primero de *Thoth* (19 de julio), fecha de la aparición de la estrella Sotis (Sirio), asimilada al primer día de la creación y que marcaba el comienzo de la inundación. El año estaba dividido en doce meses de treinta días, más cinco días al final llamados «adicionales» *(hai epagómēnai hēmérai)*. Estaba dividido en tres estaciones: Inundación, Germinación y Recolección. El cuarto de día que faltaba para que este año sotíaco fuera igual a un año solar y el desajuste progresivo entre la aparición del sol y de la estrella Sotis produjeron un desajuste cada vez mayor entre el calendario y los fenómenos naturales que celebraban las fiestas. En el año 30 a. C., en que el 1.º de *Thoth* coincidió con el 29 de agosto del calendario juliano, los romanos impusieron un nuevo calendario, que introducía en el uso corriente el «año alejandrino». El comienzo fue fijado definiti-

[23] Bilabel, «Die graeco-ägyptischen Feste», *Neue Heidelberger Jahrbücher,* Neue Folge, 1929, págs. 1-51; S. Schott, *Altägyptische Festdaten.* Akad. der Wiss. u. der Liter. in Mainz. Abh. der Geistes- u. Sozialwissensch. Klasse, 1950, Nr. 10; R. Merkelback, *Isisfeste in griechisch-römischer Zeit. Daten und Riten.* Meisenheim am Glan, 1963; C. J. Bleeker, *Egyptian Festivals. Studies in the History of Religion,* Suppl. *Numen,* Leiden, 1967; A. Grim, *Die Altägyptischen Festkalender in den Tempeln der griechisch-römischen Epoche,* Wiesbaden, 1988; A Vera, *Tipología de la Fiesta en Moralia de Plutarco,* Murcia, 1988 (tesis doctoral). Un cuadro muy claro y detallado de las fiestas mencionadas por Plutarco y de su ubicación temporal puede verse en Th. Hopfner, *Plutarch über Isis* II, págs. 291-295; Hani, *La rel. égyp...,* págs. 347-349; más esquemático en Ch. Froidefond, *Plutarque. Oeuvres Morales* V, 2.ᵉ Partie, *Isis et Osiris,* París, 1988, págs. 351-352.

Sobre los calendarios en uso en Egipto *vid.* E. J. Bickerman, *Chronology of the Ancient World,* 2.ª ed., Londres, 1980, págs. 38 y ss.; Parker, *The Calendars of Ancient Egypt,* Chicago, 1950.

vamente el 29 de agosto y cada cuatro años se añadió un día intercalar. Desde la época helenística, en fin, y bajo la influencia de los griegos, los sacerdotes egipcios habían calculado las fechas de las fiestas a partir del año sotíaco regularizado, gracias al sexto día intercalar preconizado por Eudoxo. Es lo que se constata en los Calendarios de Edfu, Denderah y Esna, por ejemplo. Gracias a él, las fiestas correspondías a las fechas naturales. En general, Plutarco da la fecha según el calendario alejandrino (fecha oficial), pero no siempre, probablemente debido a la diversidad de sus fuentes de información.

Sin ser un fenómeno exclusivamente egipcio, el culto a los animales fue más evidente en Egipto que en otras partes. Los griegos a menudo sintieron repulsa por su prominencia y es digno de notar que en los capítulos 71-76 Plutarco tiene algunas dificultades para hacer la defensa de su significado, basada fundamentalmente en su utilidad y simbolismo (caps. 74-75), aunque no sin censurar a los egipcios (71, 379E ss.) por una tendencia a venerar a los animales mismos en vez de las cualidades divinas que representan. Los datos de Plutarco en este aspecto parecen ser claramente egipcios[24].

En cuanto a las ideas religiosas, el elemento egipcio se muestra quizá como el menos importante en la estructura final, intelectual, que Plutarco construye sobre la base de la religión de Osiris. En su forma desarrollada pocas de las ideas resultantes parecen tener alguna conexión con los datos religiosos del mito y del culto. Pero quedan algunas como base reconocible. Para Plutarco los misterios osirios son un medio de alcanzar la verdad filosófica e Isis es el repositorio de sabiduría que hace esto posible. El elogio de la sabiduría de Isis es al menos tan

---

[24] Hani dedica dos amplios capítulos de su libro, *La rel. égyp...*, págs. 381-464, al culto de los animales en Egipto (además, se alude reiteradamente a éste dentro de las coordenadas de animales osirios y tifónicos), y a los ensayos de explicación de Plutarco: mítica, por la metempsícosis, sociológica y política (animales-totem), utilitarista y simbolista.

viejo como la «Historia de Isis y Ra» en el *Papiro Mágico de Turín* 131, 14 -132, 1. A menudo tiene un sabor mágico más que filosófico. Según la exposición de Plutarco, Isis guía a los iniciados al conocimiento del ser supremo, Osiris, «el Primero y el Señor, a quien sólo la mente puede comprender» (2, 352A). Las bendiciones que se derivan de este conocimiento son la vida eterna y la inmortalidad. Osiris es ayudado en el juicio *post-mortem* y Plutarco encuentra además en esta religión un ejemplo de pureza moral. Isis aparece como el modelo personal de cada día. Ella está subordinada a Osiris y hay restos de la doctrina de su unión e identificación con él (*vid.* cap. 78).

4. *Visión de la religión egipcia por un filósofo griego: las ideas religiosas y filosóficas de Plutarco*

Quizá sólo haya dos puntos en los que la crítica plutarquiana está de acuerdo respecto a sus ideas filosóficas: un declarado y consistente platonismo, aunque no de acuerdo en todos los aspectos con la ortodoxia de la escuela, como señala Russell[25], y su eclecticismo. Posiblemente su eclecticismo filosófico lo inclinó hacia la tolerancia y su creencia en una aproximación racional a la mitología (68, 378A) le ayudó a tratar los mitos de otros pueblos en el mismo espíritu que los de los griegos, señala Griffiths[26].

Alrededor del año 100 llegó a ser sacerdote de Delfos, cargo que quizá conservó hasta el final de su vida. Ello le permitió una familiaridad con las tradiciones religiosas y con sus aspectos más conservadores.

La primera nota que ha de ser destacada en su actitud para con los dioses de otras religiones y pueblos (Persia y Caldea), y especialmente de la egipcia, que fue la tratada con mayor profundidad, es la de su universalismo. Hay dos capítulos progra-

---

[25] *Plutarch*, Londres, 1973, pág. 63.

[26] *Plutarch's de Iside...*, pág. 19.

máticos en el *De Iside* especialmente importantes en este sentido: 66 y 67. En ellos se muestra Plutarco preocupado por dar carácter internacional a los dioses de Egipto, a quienes considera realmente compartidos por griegos y egipcios, y en prevenirlos de llegar a ser la «peculiar propiedad de los egipcios» (66, 377C), porque los dioses de Egipto han sido largamente conocidos por todos los otros pueblos aunque no con sus nombres egipcios (66, 377D). Los dioses no son realmente distintos en los diferentes pueblos, sino que, a pesar de los diversos honores y los diversos modos de invocación, la única suprema razón y providencia es la misma por doquier y así lo son los poderes que las sirven en sus respectivas esferas (67, 377F).

Reitzenstein[27] cree que esta actitud es fundamentalmente estoica, al contener la doctrina estoica referencias a esa Razón y Providencia que está en la base de todo, y debido al cosmopolitismo de los estoicos, que ignoraban las barreras entre griegos y bárbaros. Pero existe una tradición en los escritores griegos que remonta a Heródoto. Como éste, Plutarco se refiere normalmente a los dioses egipcios por medio de nombres griegos, que han sido adscritos como el resultado de un proceso de identificación largo, puesto que es tradicional. A veces no se preocupa de suplir las dos series de nombres, como cuando menciona a Rea, Crono y Hermes al comienzo de la narrativa del mito (12, 355D), significando las deidades egipcias Nut, Geb y Thoth; otras se ocupa de la etimología de los nombres mismos incluyendo las formas egipcias, como por ejemplo de la de los nombres de Isis y Osiris. Sin embargo, Plutarco está lejos de la posición de Heródoto cuando éste establece «que los nombres de casi todos los dioses vienen de Egipto a Grecia» (2, 50), y a la vieja idea de la identidad de los dioses añadió la afirmación de que hay una razón controladora y una providencia, creencia mantenida antes de él por muchos pensadores griegos.

[27] *Hell. Myst...*, pág. 29.

Pero, ¿cómo llevó a cabo Plutarco la exégesis de la naturaleza de los dioses egipcios, de los mitos? ¿en términos helénicos o de otros sistemas de pensamiento religioso, como el persa, o con una fidelidad a las explicaciones nativas y a los modos en que el pensamiento religioso egipcio difería del griego? Difícil cuestión a la que se han dedicado importantes tratados que en las páginas siguientes serán mencionados. Podríamos hablar de diversidad de exégesis que inciden en ese eclecticismo del pensamiento del Plutarco y en el que está implicada su compleja concepción teórico-filosófica. Plutarco expone sucesivamente cinco métodos de «desciframiento» del mito y culto osirio, con diversos grados de aceptación, y alguno, como el evemerismo, totalmente inaceptable para él. Froidefond[28] los etiqueta así, siguiendo el orden de presentación en el tratado: 1) «realista» (o evemerista) (359C-360D); 2) «demonológico» (360D-363D); 3) «físico» (esa forma de exégesis que se califica más frecuentemente de «alegórica»): a) geográfico y «meteorológico»: Osiris es el Nilo e Isis el valle del Nilo (363D-364A); b) físico: Osiris es el principio húmedo e Isis la tierra ávida de agua (364A-367C); c) astronómico (367C-368F); 4) «dualista» (369A-371A); 5) «dualista» y «platonizante» (371A-377A). Hani trata sistemáticamente los diversos tipos de exégesis —estos y otros con menor alcance— en más de un centenar de páginas de su libro[29], sin seguir el orden que parece presentar Plutarco, que por otra parte tiene referencias cruzadas en muy diversos lugares. De él partimos para las siguientes consideraciones.

Cuando se trata un tema de tal complejidad en unas pocas páginas, quizá haya que destacar en primer lugar que Plutarco se propone seriamente cumplir con su confesado propósito de adaptar la teología egipcia a la filosofía platónica (48, 371A), usando explicaciones racionales y alegóricas. Son muchos los pasajes del *De Iside* que en este sentido podrían ser notados (se

---

[28] *Plutarque. Isis et Osiris*, pág. 353.

[29] *La rel. égyp...*, pág. 118-252.

comentarán oportunamente en las notas a pie de página), pero quizá sirvan de ejemplo ilustrativo los capítulos 53-54, donde las doctrinas platónicas son expresamente aplicadas al mito: se elabora un sistema de creación en el que Osiris es el puro *lógos* creativo, Isis la materia y el elemento receptivo, y Horus, su retoño, es el mundo. Forman parte de ese bloque de capítulos, 49-64, enumerado en último lugar y etiquetado por Froidefond como «dualista» y «platonizante», en el que la exégesis platonizante se concentra de forma especial y en el que la explicación del dualismo divino, que lo había sido en términos de la doctrina de los démones en los capítulos precedentes, se hace según la ortodoxia platónica, como antítesis entre la racionalidad, el orden y la mesura de un lado, representados por Osiris, y de otro la pasión, el exceso y la violencia, que Seth simboliza.

Plutarco hace uso de la explicación alegórica (o alude a ella) en varios de sus tratados como un medio de «salvar el mito», como un remedio terapéutico. Sin embargo, es en el *De Iside* donde se aplica, quizá, de forma más clara. Son varios los pasajes de los que se deduce su método alegórico y la finalidad de éste[30]. La idea que inspira este acercamiento se encuentra recogida como gran principio al comienzo del tratado: debemos rogar a dios que nos conceda el conocimiento de él mismo pues «la divinidad no puede conceder nada más augusto que la verdad» (1, 351D) y «es aspirar a la divinidad desear la verdad» (2, 351E). Sobre la interpretación del mito: «no hay que tratar los mitos como historias absolutamente auténticas sino tomar

[30] Los términos que él prefiere son *aínigma (De Is.* 44, 368D), *ainigmatódes* (*De Is.* 9, 354C) y *ainíttesthai (De Is.* 11, 355B; 38, 366C; 39, 366D; 54, 373B; 55, 373E); *allegoreîn (De Is.* 32, 363D) y, en otros tratados, *allegoría*, que a partir del s. I sustituye a *hypónoia* «sentido oculto». Los primeros insisten sobre el carácter secreto del contenido no expresado en el mito, los segundos *(álla agoreúein)* definen el procedimiento: expresar una cosa pareciendo decir otra.

de cada uno lo que es conveniente y verosímil» (58, 374E). Hay, pues, verdad en el mito y esto se afirma muy claramente del mito osirio después del relato de éste (29, 358F-359A). Pero en los mitos y los ritos hay símbolos (llega a afirmar en 11, 355B, que el significado simbólico es el único importante). Estos símbolos son transparentes u oscuros y debemos saber interpretarlos para evitar caer en la superstición o el ateísmo, tomando como guía e iniciador el razonamiento filosófico para no tener más que «pensamientos santos sobre la interpretación de las doctrinas y de los ritos» (68, 378A-B); Plutarco siempre enseña a Clea en el *De Iside* que es necesario recibir y escuchar sobre los dioses lo que enseñan aquellos cuya interpretación del mito se inspira en la piedad y en la filosofía (11, 355C). Se trata para él, pues, de extraer la verdad mediante la exégesis alegórica.

En 9, 354B-C, Plutarco sugiere que la religión egipcia es especialmente adecuada para tal tratamiento, pero en la práctica Plutarco no es un descubridor sino que se inserta en una larga tradición griega, pues el método de la exégesis alegórica remonta hasta los primeros filósofos [31]. La reflexión no tardó en suscitar un conflicto entre las exigencias del pensamiento racional y los datos del pensamiento primitivo vehiculado en los mitos. Sea que se quisiera liquidarlos pura y simplemente, sea que se tuviera el deseo de salvarlos, de cualquier forma no podían ser aceptados tal cual. Los que querían salvarlos se vieron obligados a encontrarles un sentido diferente del que ofrecían en su literalidad, de encontrarles un sentido oculto capaz de sa-

---

[31] *Vid.* P. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, París, 1904; A. Bates Hersman, *Studies in Greek allegorical Interpretation*, Chicago, 1906; F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, París, 1956; J. Pépin, *Mythe et allégorie*, París, 1958: todos estos libros tienen un capítulo dedicado a Plutarco; A. G. Griffiths, «Allegory in Greece and Egypt», *Journ. of Egyp. Arch.* 53 (1967), 79-102 [= *Atlantis and Egypt with other Selected Essays*, Cardiff, 1991, págs. 295-324]; J. Whitman, *Allegory. The Dynamics of an Ancient and Medieval Technique*, Oxford, 1987.

tisfacer la razón. La búsqueda se ejerció fundamentalmente sobre los mitos transmitidos por Homero y Hesíodo. Comenzó en el s. VI con los presocráticos y se constituyó formalmente con Teágenes de Regio (s. VI), Anaxágoras, Demócrito, los sofistas y los cínicos. Adquirió su pleno desarrollo con los estoicos, que llevaron muy lejos el esfuerzo de racionalización científica de los mitos, y continuó practicándose cada vez más entre los historiadores como Evémero, Paléfato, Diodoro y Estrabón, los neoplatónicos y los neopitagóricos.

Entre los epígonos de la exégesis estoica y los primeros neoplatónicos se sitúa Plutarco. Se encuentra en el *De Iside* una recapitulación de casi todas las formas de la exégesis alegórica constituidas anteriormente: 1) la exégesis física, que ve bajo los mitos y los dioses realidades de orden físico, referentes a los elementos del mundo o su organización, para los que encontró un terreno abonado en el pensamiento religioso egipcio; exégesis ilustrada por los estoicos pero que remonta a la filosofía presocrática; 2) exégesis histórica que remonta a los sofistas, muy en honor en la escuela aristotélica y que ve en los mitos y en los dioses hechos y personajes de la historia del mundo, pero deformados por lo maravilloso y mal interpretados: la forma más aguda de esta exégesis fue puesta en práctica por Evémero. No se encuentra en el *De Iside* la exégesis psicológica y moral que se encuentra en otros tratados y diálogos de Plutarco, en cambio sí está extensamente desarrollada la exégesis mística (3), de inspiración platónica, cuyo pleno desarrollo tendrá lugar en el siglo siguiente entre los neoplatónicos y los neopitagóricos, y que ve en los mitos y los dioses símbolos de las realidades espirituales más altas. Ésta —que previene contra las exégesis materialistas, el historicismo de Evémero y el fisicismo de los estoicos— caracteriza en profundidad el pensamiento de Plutarco y conforma la marcha y el plan de todo el tratado.

Plutarco aplica la exégesis alegórica no sólo al mito y a los dioses, sino continuamente al culto y a los objetos de culto. Se preocupará de explicar, uniéndolos a la exégesis del mito, to-

dos los ritos propiamente tifónicos o el culto animal y, de una manera general, todo lo que hiere de entrada su sentimiento religioso; intentará extraer el sentido de los tabúes, el simbolismo del sistro o de los perfumes rituales.

Una variedad más de la exégesis alegórica es la etimología. Plutarco hace un uso particularmente abundante, pero aquí tampoco es un innovador sino que se inserta en una tradición que hunde sus raíces en Homero y los trágicos. La etimología alegórica consiste en extraer el sentido oculto de una palabra, considerando que su raíz o raíces vienen de otra, con la que, en realidad, no tiene relación lingüística o semántica, pero que parece expresar una coincidencia de orden conceptual con ella. Tal método está fundado sobre la creencia de que la homofonía de los nombres, que hoy consideramos fortuita o como resultante de un acercamiento arbitrario, expresa de hecho la identidad profunda de los objetos designados. Crisipo explicaba que se había dado al sol el nombre de Apolo porque el sol es único, lo contrario de la pluralidad *(a-pollôn)*. Este tipo de etimología que se reduce al calambur está fundada sobre el principio de que el juego de palabras expresa una connaturalidad o una explicación de causa a efecto. Los estoicos hicieron de este tipo de etimología un uso desmesurado. Plutarco evoca a Platón, que ha estudiado largamente la etimología en su *Crátilo*.

Al lado de la etimología alegórica, Plutarco presenta a veces la etimología lingüística exacta. Interpreta el nombre de Serapis por el egipcio *sairei* «alegría» (29, 362D) y en el mismo capítulo da la etimología científicamente justa: Osiris-Apis. Su uso frecuente de la «etimología múltiple» le permite extraer a partir del nombre de un dios su «ser múltiple» evocando varias etimologías diferentes. Se trata de acudir a todos los medios capaces de conceptualizar las entidades mitológicas o los dioses de la religión popular. Es a propósito de Isis y Osiris cuando Plutarco utiliza con mayor frecuencia las «etimologías múltiples» (caps. 10, 37, 52, 60-62). Así, poniendo el ejemplo del nombre de Osiris, lo hace derivar de *ho Seírios* (52, 372D), de

hósios-hierós (61, 375D) y del egipcio *os-iri*, que corresponde al griego *polyóphthalmos* (10, 355A). Esta última etimología que es gramaticalmente correcta, no es seguramente la etimología primitiva; es popular[32] y formada de la misma manera que, por ejemplo, entre los griegos, la del nombre de Apolo mencionado antes. Parece que Plutarco usa las etimologías múltiples con el cuidado de no omitir ningún aspecto significativo del mito osirio.

Egipto ha practicado la etimología alegórica de una manera incluso más extensa y sistemática que Grecia y de una manera mucho más «seria» en el sentido de que el método formaba parte de la ciencia sacerdotal, en la que ella servía para interpretar los nombres divinos[33]. Griffiths examina una treintena de etimologías sacadas del egipcio[34] y esto nos introduce en un aspecto de la etimología, característico del *De Iside*, que es la explicación de palabras griegas a través del egipcio y de palabras egipcias a través del griego. Parmentier ve ecos de una polémica de egiptómanos y helenófilos[35].

Pasando a otro tipo de exégesis, observamos en la obra de Plutarco y concretamente en el *De Iside* atisbos de un monoteísmo religioso: habla de «los dioses», pero también de *ho theós* «la divinidad» (1, 351D; 45, 369A), de *tò theîon* «lo divino». No mantuvo, sin embargo, la existencia de un solo dios, y cuando aparece *ho theós* difícilmente puede ser un dios particular. La presencia del mal en el mundo lleva a Plutarco a postular una concepción dualista o pluralista de la divinidad. En el *De Iside* (especialmente 358E-361E) Plutarco busca una explicación

---

[32] Bonnet, *Reallex...*, pág. 568; la etimología dada habitualmente, pero que está lejos de ser aceptada por todos, es la de K. Sethe, *Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter*, Leipzig, 1930, § 94: *is.tir.t* «sede del ojo», en el sentido de «alegría del ojo».

[33] F. Daumas, *Les dieux de l'Egypte*, París, 1965, pág. 24.

[34] *Plutarch's De Iside...*, págs. 106 y ss.

[35] *Recherches sur le traité d'Isis et d'Osiris de Plutarque*, Bruselas, 1913, págs. 81-89.

aceptable de la espantosa historia del traidor asesinato de Osiris y consiguiente desmembramiento por Tifón. No se trata, según sus palabras, de ficción poética, es un mito significativo y la tradición egipcia es antigua e importante. Una interpretación histórica o evemerística es impía. «Mejor —menos ofensiva, más apropiada— es la aproximación sugerida por la doctrina de los démones». Ésta se halla recogida fundamentalmente en el *De Iside* y en el *De defectu oraculorum* (caps. 10 y ss.), pero también aparece incidentalmente en algún otro tratado *(De facie in orbe lunae, De genio Socratis)* y en las *Vidas*. Tiene su base en la tradición literaria y filosófica, en la sabiduría oriental y en las creencias populares de la Hélade. Plutarco cita autoridades clásicas: Pitágoras, Platón, Jenócrates —discípulo de Platón—, el estoico Crisipo, que se basan a su vez sobre más tempranos teólogos. En el *De defectu oraculorum* cita también a Empédocles y Demócrito, 17, 419A, y en 10, 414F, Zoroastro y otras fuentes extranjeras son mencionadas en el discurso de Cleómbroto. También en ambos tratados son citados autores poéticos: en el *De Iside*, 360F-361A, se dice que Homero usaba el adjetivo *daimónios* de lo bueno y lo malo indistintamente, anticipando así el punto de vista de Jenócrates y otros de que algunos *daímones* tienen naturalezas siniestras. En el *De defectu*, Cleómbroto aduce piezas de información ligeramente diferentes: Homero usa *daímones* como sinónimo de *theoí* «dioses» (también en *De Iside*, 361A, en el ejemplo homérico citado de *Il.* V 438 = XVI 705 = XX 447) y Hesíodo (*Trabajos y Días*, 122) fue el primero en distinguir claramente los diversos grados de seres racionales: dioses, démones, héroes, hombres. Este pasaje de Hesíodo juntamente con las manifestaciones sobre los démones en el *Banquete de* Platón constituyeron, en opinión de Russell[36], los textos centrales justificatorios que escritores tardíos sobre este tema acostumbraron a aducir.

---

[36] *Plutarch*, pág. 76.

Como un intérprete de Platón, Plutarco consideró la causa del mal en el mundo como psíquica y no material. Sin duda fue tentado a unir esta doctrina con el concepto de seres demónicos, sean almas liberadas de los cuerpos o semidioses, algunos de los cuales pueden ser peligrosamente malévolos a no ser que su cólera fuera alejada por rituales apotropaicos. Esto parece haber sido lo que Jenócrates mantuvo. No está claro si Plutarco finalmente se formó un criterio sobre ello, pero ciertamente lo conoció y reflexionó sobre esta posibilidad. Sin duda compartió, además, un sentimiento religioso característico de su tiempo: la exigencia de seres intermedios entre dioses y hombres, fenómeno ampliamente difundido en la época en la que el cristianismo echa sus raíces.

En los capítulos 46 y 47 del *De Iside* trata de la doctrina del zoroastrismo, según la cual existen dos dioses creadores, uno del bien, otro del mal, dotados de algún modo de actividades rivales, y aquél ha de ser llamado dios, mientras que el principio malo, demon. Más recientemente [37] ha sido reivindicada esta influencia de la doctrina de Zoroastro en la demonología de Plutarco, frente a una más marcada herencia neoplatónica o pitagórica defendida por otros autores [38].

En 360D-E Plutarco divide los démones en dos clases, los buenos y los que son malevolentes y morosos, de modo que presumiblemente son considerados como servidores de uno de los dos poderes supremos, el del bien y el del mal, aunque su naturaleza es descrita una vez (360E) como diversamente compuesta de virtud y vicio, como la de los hombres. En 361E las categorías de dios y demon no parecen estar rígidamente des-

---

[37] Así GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside...*, págs. 21 y ss.; M. E. D. PHILLIPS, «Plutarque interprète de Zoroastre», *Actes du VIIIe Congrès... Budé*, págs. 506-511.

[38] *Vid.* la amplia reseña bibliográfica del libro de BRENK, *In Mist apparelled...*, págs. 6 y 7, notas 13, 14 y 15.

marcadas, puesto que Isis y Osiris se dice que fueron elevados de buenos démones a dioses.

Griffiths[39] señala que difícilmente pueden negarse que el núcleo del *De Iside* consiste en una interpretación del mito de Osiris en el que un énfasis dualístico (lucha de Osiris y Tifón, éste descrito como un «poder demónico» por los pitagóricos, según 363A) acompaña a una elaborada demonología. En la mayor parte de las otras obras Plutarco no propuso un radical dualismo y puede inferirse que al tratar de la religión egipcia fue inducido por la naturaleza del material, especialmente por la tradición de un conflicto divino que estaba inserto en el mito de Osiris.

No es constante, pues, en sus obras la existencia de démones. Ello nos lleva a la valoración de esta doctrina en la obra de Plutarco y a la pregunta de si llegó a crear un sistema demonológico coherente, lo cual ha suscitado el interés de los estudiosos de su pensamiento religioso y de la filosofía en general, en la medida en que, dada su aparición en el Platonismo medio, tiene mucha relación con el desarrollo de la filosofía antigua y es importante para nuestra comprensión del pensamiento en este período. La obra clásica sobre el tema es el libro de Soury[40] y una parte importante está dedicada a él en el más reciente libro de Brenk, entre una abundantísima bibliografía[41]. En la introducción a su libro, Brenk hace una breve reseña de ella que pone de manifiesto lo controvertido del tema, señalando que, a pesar de las palabras de cautela, ahora y antes, de prominentes estudiosos, a menudo se sobreentiende casi tácitamente o se to-

---

[39] *Plutarch's De Iside*..., pág. 24. *Vid.* el reciente trabajo de J. Alvar, «Isis y Osiris Daímones (Plut., *De Iside*, 360D)», J. Alvar *et alii* (ed.), *Héroes, semidioses y daímones*, Madrid, 1992, págs. 245-263.

[40] *La Démonologie de Plutarque*, París, 1942.

[41] *In Mist apparelled*..., págs. 49 y ss., 85 y ss. Más recientemente: «In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period», *ANRW*, II, 16, 3, págs. 2117 y ss.

ma sin cuestionar que Plutarco creía ardientemente en démones del mal y que, además, está implícito que Plutarco evolucionó de un radical racionalismo en su juventud a formas de misticismo y sincretismo que fueron ocasionalmente supersticiosas; sin embargo, estas posiciones a veces dependen de una gran torpeza en el tratamiento de la cronología relativa, o cronología relativa asumida, de un diálogo y en la apreciación de la naturaleza de las manifestaciones hechas por Plutarco, que hay que interpretarlas en su contexto. Ziegler[42] había tenido una posición moderada, limitando la creencia en démones por parte de Plutarco a la de Platón y expresando escepticismo sobre los intentos de establecer una cronología para los tratados religiosos de la madurez o sistematizar la demonología. Nilsson[43], antes de su descripción de la demonología de Plutarco, advertía al lector de que está dando opiniones que aparecen en las obras de Plutarco, no necesariamente las opiniones de éste. Russell[44] admite la importancia de los démones en Plutarco, pero, en su opinión, es equivocado atribuir cualquier sistema firme de demonología a Plutarco y, al referirse a la obra de Soury como el tratamiento más sustancial del tema, añade como reserva que quizá el libro representa los puntos de vista de Plutarco como más coherentes de lo que probablemente fueron. Con él coincide básicamente Brenk, al manifestar explícitamente, en la citada introducción, que la creencia de Plutarco en démones es mucho más escéptica y más complicada de lo que la mayor parte de los estudiosos podría creer y que las descripciones sobre el tema en las historias de la filosofía son a menudo, si no una pura ficción, al menos manifiestamente equivocadas.

---

[42] *Plutarco*, pág. 304.

[43] *Geschichte der griechischen Religion*, II, Munich, 2.ª ed., 1961, págs. 388-390.

[44] *Plutarch*, págs. 75-79.

II

FUENTES. VISITA A EGIPTO. EL USO DE LA LENGUA EGIPCIA

La investigación de las fuentes del *De Iside* se enmarca en la de las fuentes de Plutarco en general, pero con una importante particularidad que añadir: es la obra de un griego sobre religión egipcia. La *Quellenforschung* ha sido punto cardinal, especialmente en el s. XIX, en los trabajos sobre este autor, considerado punto de referencia de la mayor importancia para la reconstrucción de la historia griega entre Jenofonte y Tácito y de la filosofía griega del mismo período. La vasta obra de Plutarco, con puntos de vista demasiado diversos, invitaba a la búsqueda de un autor (o autores) para nosotros desconocido o conocido sólo de nombre, del que él tomara página por página sin darse cuenta de que estaba poniendo juntas opiniones irreconciliables, o bien a concluir que sus numerosas citas textuales[45] no eran fruto de sus extensas lecturas sobre las fuentes originales, sino de segunda mano sobre florilegios o *excerpta*. La reciente investigación, en cambio, ha reivindicado una aproximación de Plutarco a sus fuentes y su originalidad, además de que él ha utilizado la epigrafía, la arquitectura, las comunicaciones orales[46]. Lejos parece que estamos de buscar hoy o una compilación bi- o tripartita de origen estoico y de la época de Zenón[47] o a un

[45] Sobre el volumen de las mismas da cuenta el repertorio, hoy necesitado de revisión pero siempre útil, de W. C. HELMBOLD-E. N. O'NEIL, *Plutarch's Quotations*, Londres-Beccles, 1959, y los abundantes trabajos sobre el tema entre los que es pionero el de H. SCHLÄPFER, *Plutarch und die klassischen Dichter. Ein Beitrag zum klassischen Bildungsgut Plutarchs*, Zurich, 1950.

[46] *Vid.* P. STADTER, *Plutarch's Historical Methods. An analysis of Mulierum Virtutes*, Harvard, 1965, *passim* y en especial págs. 139-140; C. THEANDER, «Plutarch und die Geschichte», *Bull. Soc. Roy. de Lettres*, Lund, 1950, I, págs. 86 y ss. Sobre todo este problema *vid.* FLACELIÈRE, *État présent...*, págs. 492-497.

[47] P. FRISCH, *De compositione libri Plutarchi qui inscribitur Perì Ísidos kaì Osíridos*, Diss., Burg, 1907.

platonista ecléctico del siglo I [48], o de acudir a Apion [49], predecesor de Queremón en la dirección del Museo de Alejandría y adepto como él al sincretismo que la escuela de Alejandría intentó organizar alrededor del Platonismo y del Pitagorismo —con una aportación importante, sin duda, de estoicismo— teniendo en cuenta las creencias egipcias.

El estudio de las fuentes del *De Iside* tiene una doble vertiente, como el de las del resto de sus escritos: fundamentos temáticos para el abanico de contenidos e ideas que presenta (pero muy especialmente los que se refieren a Egipto) y procedencia de las citas textuales, en general engarzadas con aquéllos, pero no siempre. Hay que añadir la posibilidad de que Plutarco fuera testigo ocular de cultos egipcios y con información de primera mano (quizá de los sacerdotes egipcios) para hechos a los que hace referencia, y su posible vinculación (o al menos una cierta familiaridad) con los misterios de Osiris e Isis.

Es espléndido el capítulo sobre las fuente del *De Iside* que Griffiths elabora en la introducción a su comentario. Sin embargo sus conclusiones distan de ser claras, quizá porque es imposible que lo sean. Importante información es proporcionada también por Hani y ahora por Froidefond [50], con la importante novedad de la reivindicación por parte de éste de Heródoto como fuente, autor de la primera compilación de *aigyptiaká*, el libro II de sus *Historias*. En su opinión ciertos pasajes del *De Iside* pueden explicarse como una continuación (más liberal, más serena) a los ataques del *De malignitate*. Ha conservado errores que ya Heródoto manifiesta, incluso están agravados por la amalgama de varios pasajes del libro II de sus *Historias*. Existen asociaciones o recurrencias de hechos o de ideas nota-

---

[48] H. VON ARNIM, *Plutarch über Dämonen und Mantik*, Amsterdam, 1921.

[49] M. Wellmann, «Aegyptisches», *Hermes* 31 (1896), 221-253.

[50] GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside*, págs. 75 y ss.; HANI, *La rel. égyp.*, «Introduction», págs. 12 y ss.; FROIDEFOND, *Plutarque. Isis et Osiris*, págs. 45-66.

blemente idénticas; su huella se ve también en los relatos etiológicos.

Entre los autores citados en el *De Iside* están Homero, Platón, Simónides, Hesíodo, Hermódoto, Eurípides, Anaxágoras, Aristóteles, Cleantes, Teodoro, los Pitagóricos, Esquilo y Píndaro.

La información sobre Egipto, tanto en el *De Iside* como en otros pasajes de sus *Moralia* es obtenida ante todo por Plutarco en los libros, sobre todo los de historiadores, filósofos, rétores, periégetas y paradoxógrafos de época helenística que trataban sobre aquél. No siempre es fácil señalar éstos, pues Plutarco en muchos casos se refiere a: *hoi Aigýptioi, hoi mén, polloì dé, hoi hiereîs, tines*, etc. Menciona diecinueve autores y cinco obras anónimas: Alexarco, Anticlides, Arquémaco de Eubea, Aristágoras, Aristón, Castor, Dinón, Eudoxo de Cnido, Evémero, Hecateo de Abdera, Helánico, Heraclides Póntico, Hermeo, Manetón, Mnaseas, Filarco, Sócrates, Teopompo, Jenófanes; anónimos: *Escritos Frigios, Aniversarios de Horus, Libros Herméticos, Genealogías de los reyes, Himnos de Osiris*. Es muy difícil determinar de manera exacta el alcance y los límites de lo que Plutarco ha tomado de ellas, en la medida en que las obras han perecido y que no poseemos más que miserables fragmentos. Entre los autores citados, algunos parece que no han hablado más que accesoriamente sobre Egipto a propósito de estudios generales de historia o mitología; los otros, al contrario, han dejado obras especialmente consagradas a la historia o a la religión egipcia. De estos últimos, tres han destacarse: Eudoxo, Hecateo de Abdera y Manetón.

Eudoxo de Cnido (c. 408-355 a. C.)[51], matemático, astrónomo, médico, filósofo, rétor, historiador y geógrafo, hacia el 380-381 a. C. vivió dieciséis meses en Egipto, bajo el reinado de Nectánebo y recibió en Menfis la enseñanza del sacerdote Conufis. Plucarco conocía su *Vuelta al mundo* que comprendía

[51] F. LASSERRE, *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos*, Berlín, 1966.

aigyptiaká. De Hecateo de Abdera [52] se conoce sólo el episodio de su viaje a Egipto, bajo los primeros Ptolomeos, bajo el reinado de Ptolomeo Soter (305-282 a. C.). Sus *Aigyptiaká* no son una historia de Egipto sino una historia filosófica. Hecateo, que buscaba cuál es la mejor forma de gobierno, la encontraba en el despotismo ilustrado de los Lágidas. El libro habla también de los dioses egipcios y exponía una teología naturalista. Manetón [53], que escribió poco después de Hecateo, es seguramente la fuente principal de Plutarco. Este egipcio era originario de Sebenito en el oeste del Delta. Fue sacerdote en Heliópolis, bajo los dos primeros Ptolomeos y jugó un gran papel en la organización del culto de Serapis. Su obra, en griego, comprendía *Aigyptiaká*, una historia de Egipto desde los tiempos más tempranos hasta el 323 a. C. dedicada a Ptolomeo Filadelfo, y al menos tres obras sobre religión: *El libro sagrado, Sobre las fiestas, Sobre la antigua costumbre y la piedad*. Son bastantes los pasajes del *De Iside* que delatan una dependencia, en algunos casos, como en la preparación del *kŷphi* o en la reseña de Plutarco de las fiestas egipcias, bastante directa.

Todavía es posible reivindicar una relación inmediata con la religión egipcia, aunque la evidencia interna sugiere que el autor está en deuda más con fuentes escritas que con la experiencia personal. Según su propio testimonio (en *Quaest. conv.* V 5, 1 [*Mor.* 678C] menciona su vuelta de Alejandría) realizó una visita a Egipto de la que no cabe duda [54], aunque su estan-

[52] F. JACOBY, *Die Fragmente der griechischen Historiker,* III A, 264, Leiden, 1940; S. M. BURSTEIN, «Hecateus of Abdera's History of Egypt», *Life in a multi-cultural Society: Egypt from Cambyses to Constantine and Beyond* [ed. J. H. JOHNSON], Chicago, 1992, págs. 45-49.

[53] W. G. WADDELL, *Manetho,* Londres-Cambridge Mass., 1948. El nombre *Manethôs,* señala este editor en el prefacio (pág. IX), aparece escrito a menudo como *Manethôn*. Hemos optado en nuestra traducción por la transcripción Manetón a partir de la segunda de las formas.

[54] Así lo hicieron PARTHEY, *Plutarch über Isis...*, pág. 147; E. GUIMET, *Plutarque et l'Égypte,* París, 1898, págs. 1-13; HOPFNER, *Plutarch über Isis...*, II, pág. 179, con argumentos como que comete errores sobre la geografía de

cia en Alejandría fuera breve. Su maestro en Atenas, Amonio, era egipcio, según Eunapio *(Vit. philos.* 454); de él se conocen pocas cosas, sólo a través de noticias alusivas de Plutarco [55], pero seguro que atrajo la atención de su discípulo sobre Egipto.

Está además la cuestión de su contacto con cultos egipcios en el propio suelo griego. En su propia ciudad, Queronea, y en Orcómeno, unas actas de manumisión de esclavos que datan de la primera parte del s. II a. C. contienen evidencia del culto de Isis y Serapis. Hay además inscripciones que llevan los nombres de Isis y Osiris. Rusch [56] concluye que el culto, en fecha tan temprana como el s. III a. C., había llegado no sólo a las ciudades que comerciaban con Egipto, sino además a aquéllas situadas en Grecia Central. Clea, a quien el tratado *De Iside* está dedicado, en 35, 364E se dice que había sido consagrada en los ritos osirios por su padre y por su madre, y la introducción al tratado podría apoyar que era una sacerdotisa de Isis: en 2, 351E se dice que sirve a Isis *(therapeúeis)* y en 3, 352C que es devota de Isis. Pero el lugar en el que ha ejercido este sacerdocio no es seguro: Plutarco menciona sólo su servicio dionisíaco en conexión con Delfos y no hay evidencia de que un culto de Isis u Osiris haya sido establecido en ese lugar. En cualquier caso, su participación en el culto de Isis y su amistad con Plutarco posiblemente influyeron para que Plutarco escribiera sobre el mito de Osiris. Queda todavía una última cuestión: ¿fue él mismo un iniciado en los misterios de Osiris e Isis? Sabemos

---

Egipto o de que no existe en su obra ninguna descripción de Alejandría. La realidad del viaje es admitida, en general, por los estudiosos desde R. VOLKMANN, *Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch von Chaeronea,* I, Hildesheim 1980 (= 1869), págs. 34-35.

[55] C. P. JONES agrupa y analiza los pasajes de *Moralia* sobre Amonio en «The Teacher of Plutarch», *Harv. Stu. Ph.* 71 (1967), 205-211. Froidefond, *Plutarque. Isis et Osiris,* pág. 49, señala, sin embargo, que la nacionalidad egipcia de Amonio es hoy cuestionada: *Ammonios* es un teóforo y no indica la nacionalidad del que lo lleva, por pertenecer Amón casi tanto a Grecia como a Egipto.

[56] *De Serapide et Iside in Graecia cultis,* Diss., Berlín, 1906, págs. 17-18.

por *Cons. ad uxorem* 10 *(Mor.* 611D) que lo fue en los misterios de Dioniso. Algunos datos internos podrían hacerlo sospechar (ej. 2, 351E; 2, 352A) y ha habido autores que enardecidamente lo han defendido y otros que tan enardecidamente lo han negado. Una cosa es segura: nunca usa la primera persona del singular en sus descripciones del culto. Aunque estos contactos existieran fueron sólo, posiblemente, piensa Griffiths [57], el impulso para preguntarse por cuestiones fundamentales de la religión egipcia, para cuyas respuestas buscó información en fuentes literarias que trataban de la religión osiria e isíaca en Egipto. Son fuentes en lengua griega, pues su ignorancia del egipcio le impedía la utilización de fuentes de primera mano o de información recogida allí personalmente. De este aspecto, precisamente, del uso del egipcio en su obra vamos a tratar como último punto.

Aunque Plutarco invoca a menudo la evidencia de los propios egipcios —«los sacerdotes dicen» (21, 359C), «la mayor parte de los sacerdortes dicen» (29, 362C), «los más sabios de los sacerdotes no solamente llaman al Nilo Osiris...» (33, 364A), «los egipcios cuentan» (22, 359E), «los egipcios cuentan en sus mitos» (42, 367E)— es improbable que se trate de testimonios directos (dos de los verbos, *historoûsi* y *mythologoûsi*, tienen un sabor literario), sino que partiría de fuentes escritas que habían recogido testimonios orales.

Plutarco sobrepasa a Heródoto y a la mayor parte de los otros escritores griegos en cantidad y calidad de sus comentarios lingüísticos sobre el egipcio. Estos comentarios, podría argumentarse, están en su mayor parte engarzados en sus fuentes, pero podría haber omitido las notas lingüísticas si no le hubieran interesado. Un importante estímulo fue el uso de la etimología como parte del método alegórico.

Plutarco tiene más de treinta referencias lingüísticas al egipcio. Incluye etimologías que conciernen a palabras egipcias o al modo de escritura. Además reproduce un número de nom-

---

[57] *Plutarch's De Iside...*, pág. 98.

bres propios procedentes del egipcio. Aunque él escribía el tratado en un momento en el que el demótico[58] llevaba mucho tiempo en uso y cuando ya el copto[59], aunque esporádicamente, empezaba a estarlo, todas las alusiones de Plutarco a los modos de escritura son al jeroglífico, y sus etimologías y derivaciones parecen implicar a menudo una fase mucho más temprana de la lengua que la de su tiempo. Esto podría parecer sorprendente, pero el análisis de sus fuentes ha mostrado que su material remonta en parte a Manetón, e incluso más allá, y que incluso Manetón y otras fuentes pueden estar describiendo una situación que largamente les antecedía.

Es cierto que en la era greco-romana la escritura jeroglífica permanecía en uso, especialmente en las inscripciones de los templos. Continuaba también siendo usado el hierático, la forma cursiva desarrollada del jeroglífico, aunque el demótico tiende a reemplazarlo. Sus referencias a la escritura jeroglífica presuponen que todos los signos son ideográficos y no era así. El jeroglífico, como el demótico, disponía de un alfabeto casi completo, con signos unilíteros o plurilíteros (comprendiendo éstos dos o tres consonantes). Fue un error, que compartió con otros escritores clásicos, considerarlos todos ideogramas, cuando el elemento fonético está presente en la mayor parte de los casos[60]. Así por ejemplo en 10, 354E, donde compara la escri-

[58] El demótico es una forma muy cursiva de la escritura jeroglífica. Aparece por primera vez en la XXVI Dinastía (después del 715 a. C.) y la última inscripción en demótico es un grafito del templo de Filas del 450 d. C.: A. H. GARDINER, *Egyptian Grammar: Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs*, 3.ª ed., Oxford, 1957, págs. 5 y 10, y W. V. DAVIES, *Egyptian Hieroglyphs*, Londres, 1987, págs. 9 y 24.

[59] Etapa final de la lengua egipcia en escritura copta, cuyo albafeto, en su mayor parte, está formado por caracteres griegos. Comienza a ser usado a finales del s. I para escribir textos mágicos. En el s. IV esta forma de escritura está ya bien establecida: DAVIES, *Egypt. Hier.*, págs. 25-27.

[60] Hay sin embargo, en 56, 374A, una referencia a las 25 letras de los egipcios, que implicaría una aproximación alfabética: aunque el número de fonogramas era muy superior, 24 eran los signos unilíteros: GARDINER, *Egypt. Gr.*, pág. 27; DAVIES, *Egypt. Hier.*, pág. 31.

tura jeroglífica con los dichos pitagóricos, él está pensando en el elemento figurativo o simbólico de los citados dichos. En 32, 363F, dice que «ellos escriben la palabra 'odio' con el signo de un pez». Sólo es cierto en parte pues el signo es usado como un determinativo para *bwt* «abominación» y, ocasionalmente, como un ideograma para la palabra.

Griffiths [61] da una utilísima lista, siguiendo los capítulos del tratado, con los comentarios de Plutarco sobre el egipcio y con los términos egipcios o griegos con etimología egipcia, citados o explicados por éste, acompañándola de su interpretación crítica sobre datos fonéticos, etimológicos, de grafía, etc., referidos a la lengua y escrituras egipcias y copta. La mayor parte de las escrituras egipcias que son implicadas en estas alusiones parecen derivar del Imperio Nuevo o de la Época ptolemaica.

III

Forma del tratado. Fecha y lugar de composicion

La forma del tratado es difícil de definir: Hirzel [62] lo califica de *Halbdialog* «semidiálogo» y también de *Brief* «carta». El *Catálogo de Lamprias* (n.° 118) lo califica de *lógos* y varios manuscritos tienen *hieròs lógos* como parte del título. De ahí que los pocos estudiosos que pretenden dar una respuesta se inclinen por una clasificación menos comprometida que aquél adscribiéndolo al «género diatríbico» [63]. *Diatribḗ*, «diatriba», es un término útil y muy usado desde la publicación de la obra de

[61] *Plutarch's De Iside...*, págs. 106-110.

[62] *Der Dialog*, II, Leipzig, 1895, pág. 217.

[63] Cilento, en su traducción del tratado junto con los diálogos délficos (*vid.* Bibliografía), lo titula *Diatriba Isiaca*. En el grupo de los «Tratados» lo incluye I. Gallo, que se refiere a su forma compleja y mixtificada heredada de diversos géneros literarios: «Strutture letterarie dei 'Moralia' di Plutarco: *Aspetti e Problemi», Aspectos Formales de la obra de Plutarco (IV Simposio Es-*

Usener[64], señala Russell[65], para describir una lección o discurso sobre un tema moral, marcado por una mezcla de seriedad con humor y una cierta vivacidad e inmediatez en el lenguaje, y Froidefond, que también lo califica de diatriba, abunda en alguna de estas características (carácter muy concreto y familiar de las imágenes) y en otras (importancia concedida en el *De Iside* al ascetismo egipcio[66]).

La obra está dedicada a Clea, mediante la simple mención de su nombre, y, a modo de carta[67], a ella se dirige varias veces en el tratado desde la primera línea: 1, 351C; 3, 352C; 35, 364D-E; (cf. además 2, 351E; 11, 355B-D; 20, 358E-F, en los que, sin mencionar su nombre, la interpela). A Clea está también dedicado el *Mulierum virtutes.* Plutarco la presenta en el *De Iside* 35, 364E como «jefa de las Tíades en Delfos».

Precisamente, la posible identificación de Clea ha sido utilizada en los intentos de datación más precisa del *De Iside.* Varios estudiosos desde Jannoray[68] piensan que la Clea mencionada en dos inscripciones de Delfos es la misma persona: en una (del tiempo de Antonino Pío, 138-161 d. C.) es llamada «Flavia Clea, jefa (de las Tíades)» y en la otra (de la segunda mitad o del final de la época de Adriano, 117-138 d. C.) dedica la estatua de su madre. Ello permite concluir a Jannoray que la carrera de Plutarco pudo haberse prolongado hasta el 125-130

pañol sobre Plutarco, Salamanca, 1994), J. A. Fernández Delgado, F. Pordomingo (eds.) (en prensa).

64 *Epicurea*, Stuttgart, 1966 (= 1887).

65 *Plutarch*, pág. 29, n. 25.

66 *Plutarque. Isis et Osiris*, págs. 24 y s.

67 A. Pérez Jiménez, *Vidas Paralelas*, I, «Introducción», Madrid, Gredos, 1985, pág. 69. G. D'Ippolito, «Stilemi ilomorfici nel macrotesto plutarcheo», *Aspectos formales... (IV Simposium Español sobre Plutarco)*, señala que las dedicatorias son expresión de una dramaticidad formal y que las obras de Plutarco que las contienen adquieren el carácter de un monólogo dirigido a un personaje mudo.

68 «Inscriptions delphiques d'époque tardive», *Bull. Corr. Hell.* 70 (1946), 247-261; *vid.* también G. W. Bowersock, «Some Persons in Plutarch' Moralia», *Cl. Quat.* 15 (1965), 267-270.

d. C. y que él escribió el *De Iside* hacia el final de su vida. Han surgido, sin embargo, algunas dudas sobre la mencionada identificación y se piensa que son dos las mujeres que están implicadas [69], aunque Flacelière cree que se apoyan en argumentos no firmes [70]. La fecha límite del 120 para el final de la vida de Plutarco, señalada por Ziegler, cuenta también con defensores [71] y el *De Iside* sería probablemente escrito uno o dos años antes de su muerte [72].

Se han considerado todavía criterios internos de estilo y evolución del pensamiento de Plutarco, aunque éstos no puedan aportar unas fechas tan precisas. Griffiths concluye acerca del estilo en su estudio: «Desde el punto de vista estilístico el *De Iside* parece característico de la última manera de Plutarco» [73]. No es sólo que ciertos rasgos llamativos de la retórica (asíndetos, polisíndetos, interrogaciones retóricas, etc.) sean menos frecuentes, sino que se observa quizá, en las últimas obras, un estilo más personal, entre ellas en el *De Iside*. Nunca estuvo, sin embargo, al margen del influjo retórico, ni al final de su vida, con períodos muy elaborados y antítesis isocráticas, pero también la mejor calificación puede ser la de Norden: «un arcaizante independiente» [74]. El período es con frecuencia muy

---

[69] E. KAPETANOPOULOS, «Klea and Leontis: Two Ladies from Delphi», *Bull. Corr. Hell.* 90 (1966), 119-123.

[70] «Plutarque, *De Pythiae oraculis*, 409B-C», *Rev. Philol.* 8 (1934), 56-66; *«Etat présent...»*, pág. 487. En la «Introducción general» a *Plutarque*, I, pág. XI, n. 1 sigue situando su muerte en una fecha posterior (aunque no mucho) al 125 d. C. Una discusión detallada sobre la fiabilidad y valor identificativo de los datos puede verse en FROIDEFOND, *Plutarque. Isis et Osiris*, págs. 19-23, que se inclina por el 120 como *terminus post-quem.*

[71] *Plutarco*, pág. 12; C. P. JONES, «Towards a Chronology of Plutarch's Works», *Jour. Rom. Stu.* 56 (1966), 61-74; *Plutarch and Rome*, Oxford, 1971 (*vid.* «Chronological Table», págs. 135-137); HANI, *La rel. égyp.*, pág. 11, n. 8.

[72] Así GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside*, pág. 17.

[73] *Plutarch's De Iside*, pág. 14.

[74] *Die Antike Kuntsprosa*, 3.ª ed., Stuttgart, 1915 = *La prosa d'arte antica* [trad. B. HEINEMANN], I-II, Roma, 1986, pág. 403.

desarrollado y no tan equilibrado como el lector desearía, lleno de restricciones, matices, expansiones que se consiguen con frases participiales y de relativo enlazadas de forma compleja, y en el que la *copia verborum*, no sólo en busca del juego fónico o paronomásico, sino en aras de matizar los significados, desempeña un importantísimo papel y añade dificultad al traductor[75].

Conclusiones de distinto signo caracterizan también el *De Iside* como una obra tardía de Plutarco: evolución del monismo al dualismo y «de un racionalismo radical a formas de misticismo y sincretismo que fueron ocasionalmente supersticiosas»; síntesis de la religión griega y egipcia en una religión universal, con el intento de solucionar el problema que fue la pesadilla de Platón: el problema del mal[76].

IV

Estructura de la obra

Es posible descubrir en el *De Iside* un trazado, pero limitado sólo a grandes bloques «temáticos». Más difícil es encontrar una idea básica estructuradora, aunque ha habido algún intento en este sentido. Incluso en una estructuración global, a la que vamos a referirnos, hay anticipaciones, reiteraciones, referencias cruzadas, incluso «contradicciones», casi podríamos decir, en la presentación de algunas ideas.

Una introducción inicial comprende los capítulos 1-11: encomio de Isis como diosa de la verdad (1-2) y elogio de la sabi-

[75] *Vid.* J. A. Fernández Delgado, F. Pordomingo, «Aportación al estudio estilístico de Plutarco en los *Moralia*», C. Codoñer, P. Fernández Álvarez, J. A. Fernández Delgado (eds.), *Stephanion. Homenaje a M. C. Giner*, Salamanca, 1988, págs. 83-95; J. A. Fernandez Delgado, «El estilo de Plutarco», *Est. Clás.* 102 (1992), 31-63.

[76] Griffiths, *Plutarch's De Iside*, pág. 25.

duría egipcia, particularmente en materia de religión (3-11); a continuación viene la exposición del mito, capítulos 12-21, con la leyenda de la muerte de Osiris y las peripecias de Isis en busca de su cadáver. El grueso del tratado lo constituye la interpretación teológico-filosófica del mito y del culto osirio, capítulo 22-70, parte a su vez seccionable, como hemos expuesto en 4 (págs. 24 y ss.). Se sitúan dos *excursus* al final de la obra: uno más amplio y detallado sobre el culto de los animales en Egipto (71-76), otro más breve sobre la costumbre de quemar esencias aromáticas, entre las cuales está el *kŷphi*, una mezcla que recibe especial atención (79-80). Se ha referido brevemente a los vestidos sagrados en el capítulo 76. Con la descripción del *kŷphi* termina de una manera brusca el tratado. Realmente el capítulo que sirve de conclusión, desde el punto de vista de lo que el lector moderno esperaría, es el 78. Es un capítulo que resume la interpretación filosófico-platónica de Plutarco de la religión de Osiris e Isis. Los capítulos siguientes han sido añadidos para cumplir la promesa hecha en 52, 372C.

V

TRANSMISION DEL TEXTO[77] Y NOTAS SOBRE EDICIONES, COMENTARIOS Y TRADUCCIONES

El *De Iside* figura bajo el título *Perì toû kat' Ísin lógou kaì Sárapin* en el *Catálogo de Lamprias* (n.° 118), una lista de las

[77] Una útil visión panorámica, muy reciente, de la historia del texto de los *Moralia* es dada por J. IRIGOIN como responsable con R. FLACELIÈRE de la «Introducción general» a *Plutarque. Oeuvres Morales,* I, págs. CCXXVII-CCCXXIV. De acuerdo con él, en las referencias numéricas a los tratados remitimos a la numeración de Planudes en la primera edición completa de los *Moralia* a la que nos referimos a continuación. Sobre la tradición manuscrita *vid.* las diversas contribuciones en I. GALLO (ed.), *Sulla tradizione manoscritta dei «Moralia» di Plutarco,* Atti del Convegno salernitano del 4-5 dicembre 1986, Salerno

obras de Plutarco comúnmente atribuida a un pretendido hijo suyo de nombre Lamprias, pero en realidad, un catálogo de una biblioteca del s. III o IV. La historia del texto del tratado es oscura, como para una parte de la obra de Plutarco, hasta el Renacimiento de los Paleólogos en el s. XIII. Eusebio de Cesarea, en el primer tercio del s. IV, en su *Preparación Evangélica,* cita cuatro pasajes del *De Iside,* y Estobeo en el s. V tiene extractos, junto a los de otros tratados de *Moralia,* en su *Antología.* El *De Iside* no está representado en los mss. más antiguos de *Moralia,* de los s. X-XII, en los que de forma parcial o total se recoge el grupo de los *ēthiká* (los tratados 1 a 21), sino sólo en manuscritos de los s. XIII-XV. A comienzos del último decenio del s. XIII, el monje erudito Máximo Planudes, admirador de Plutarco, decide hacer una edición completa de las obras de este autor. De él parte la tradición moderna del texto del *De Iside* y de la mayor parte de la obra de Plutarco.

El *De Iside* ha sido transmitido en 17 manuscritos. En las introducciones de las ediciones recientes, tomadas como base para nuestra traducción y que a continuación se citan, aparecen alistados. Una buena parte ha sido colacionada y se han puesto en evidencia las grandes familias, aunque a veces es difícil precisar las relaciones que los manuscritos tienen entre sí. Sólo queremos referirnos brevemente a aquellos que constituyen la base misma de la tradición planudea y en dos de los cuales la intervención directa, como copista o como revisor, del propio Planudes parece cierta: el *Ambrosianus* 859, que en las ediciones lleva la sigla a, que contiene los tratados 1 a 69 de los *Moralia* y las *Vidas de Galba* y *Otón,* datable entre el 1295-1296, y el *Parisinus gr.* 1671 (sigla A) datado en 1296, copia del anterior para los tratados de *Moralia,* pero que además contiene

---

1988 y J. IRIGOIN, «Tradizione manoscrita e ecdotica plutarchea», *I Moralia di Plutarco tra filologia e filosofia.* Atti della giornata plutarchea di Napoli, Istituto Suor Orsola Benincasa, 10 aprile 1992, I. GALLO-R. LAURENTI (eds.), Nápoles, 1992, págs. 11-27.

las *Vidas*. Posterior a la muerte de Planudes (c. 1305) en unos cincuenta años es el *Parisinus gr.* 1672 (sigla E), de gran formato y el más completo de los manuscritos de Plutarco, obra de varios copistas, con las *Vidas Paralelas* y los tratados 1-78 de *Moralia*. El *Vindobonensis* 46 (sigla v), del s. XV, parece ser uno de los descendientes directos de la fuente de Planudes para los tratados 22 a 34, entre ellos el *De Iside*, y por lo tanto está indemne de las correcciones de Planudes con lo que ello pueda tener de interés para la colación del texto.

De 1509 es la edición Aldina de *Moralia*, reimpresa en Basilea en 1542[78]; de 1574 la de Xylander en Basilea, que ya había publicado una traducción latina en 1570. La primera edición completa, con las *Vidas* añadidas a los *Moralia*, en 13 vols., es la de Estéfano, publicada en París en 1572. Después de su muerte, su Plutarco es reeditado en Francfort en 1599, bajo la forma de dos tomos en folio (I *Vitae;* II *Moralia)* en los que el texto griego de Estéfano y la traducción latina de Cruser y Xylander están dispuestos sobre la misma página en dos columnas. Es al número de las páginas de esta edición y a las letras que subdividen la columna a los que reenvían todas las ediciones ulteriores de Plutarco. La edición será reimpresa en Francfort en 1620 y en París en 1624.

Un siglo y medio pasa hasta la edición de Reiske (Leipzig, 12 vols., 1774-1782; *Moralia* VI-X). La primera edición crítica, de gran valor, es la de Wyttenbach, aparecida en Oxford a partir de 1795, que enumera no menos de 30 manuscritos a los que adscribió siglas. Además de la ed. de Hütten (Tubinga, 1796-1805) hay que citar la de Dübner (con traducción latina) para la Colección Didot (t. III y IV, aparecidos en 1839 y 1841). La primera edición en la *Bibliotheca Teubneriana* fue dada por Bernardakis, publicando 7 volúmenes de 1888 a 1896, en la que se prima la conjetura a la colación de los manuscritos.

---

[78] Con la simple mención del nombre del editor o traductor remitimos a la lista bibliográfica que sigue a continuación.

La última edición de esta misma colección ha salido, en cambio, a lo largo de un gran período de tiempo y es obra de diversos editores agrupados en torno a Hubert y Pohlenz, dando la edición crítica que se esperaba. Con ello llegamos a las más modernas ediciones: como las de Teubner, también las de las Colecciones Loeb y Budé son obra de colaboración de varios editores.

Hemos tomado como base de nuestra traducción la edición de Sieveking (t. II, Leipzig, 1935 [1928[1]]) en aras de una uniformidad con el texto base de la traducción de otros tratados en la Biblioteca Clásica Gredos y porque es una edición que realmente supuso un importante avance en la fijación del texto. Sin embargo, creemos que pesa demasiado sobre Sieveking la obsesión por dar un texto libre de hiatos, en la idea de que Plutarco fue extremadamente escrupuloso en este aspecto, llegando a prescindir, en ocasiones, del texto transmitido.

El *De Iside* es un tratado privilegiado por la atención individualizada que ha recibido en este siglo, iniciada en la edición de Samuel Squire, *De Iside et Osiride* (Cambridge, 1744), con texto y notas textuales del editor, y comentarios de Markland, Baxter y Bentley, y en la de G. Parthey, *Plutarch über Isis und Osiris* (Berlín, 1850), cuyo comentario, a pesar de haber nacido en un momento álgido de los estudios egiptológicos, está, sin embargo, envejecido hoy por los progresos en esta disciplina, pero con aparato crítico, notas y traducción siempre útiles. En la Colección de la Loeb Classical Library el *De Iside* ha sido editado en el vol. V por F. C. Babbitt. Es un texto que, sin excluir algunas sugerencias textuales útiles abunda en conjeturas personales, a veces un tanto aventuradas; su traducción, sin embargo, es ajustada. El libro de Th. Hopfner (1940-1941) no es realmente una edición: en el primer volumen trata el mito, danto el texto griego de los caps. 12-19 y partes de 20-21; añade una traducción sobre la página opuesta y unas pocas notas textuales, y después sigue un largo comentario. En el volumen II, que recibe el título de «Interpretaciones del mito», trata el

resto de la obra; no se da texto griego, pero el volumen se abre con una traducción de los caps. 1-11 y 22-80; el comentario que sigue incluye algunas notas textuales. Es un precedente valioso al de Griffiths, más cuando se apoya en el material literario comparativo en griego y latín que cuando lo hace en las fuentes egipcias, pues no era un egiptólogo y su conocimiento aquí es de segunda mano. Tras la edición de Cilento (1962) en un volumen que comprende además los tres diálogos délficos, que no tiene aparato crítico, cuyo comentario se reduce a notas a pie de página dando paralelos y que tanto en el texto como en la traducción sigue de cerca a Babbitt, Griffiths en 1970 da la edición esperada. En el Prefacio, pág. XV, da cuenta de sus propósitos, generosamente cumplidos en la realización final: en primer lugar, ofrecer una nueva recensión del texto, con una representación más completa de la evidencia de los manuscritos que la que se había logrado hasta ese momento; un estudio especial de las fuentes, que le llevó a algunas nuevas conclusiones, y en la introducción y el amplio comentario ha intentado constantemente poner en relación los datos presentados por Plutarco con la evidencia de los textos egipcios, de los que aporta una riquísima información, críticamente interpretada. Su traducción es muy ajustada y siguen al comenario índices muy útiles. La reciente edición en la Colección Budé (1988) de Froidefond va acompañada de una amplia introducción, en la que, al igual que en las notas, nosotros señalaríamos que, aún sin dejar de lado otros aspectos, se ha insistido en la interpretación filosófico-teológica de Plutarco de la religión de Osiris e Isis. Va acompañada de un detallado índice de nombres propios y de otro de los principales temas. Desde el punto de vista de la fijación del texto, por su nueva recensión de los manuscritos principales ya utilizados por Griffiths, significa la constatación de la acribía de éste, confirmando errores de lectura de Sieveking; en algunas lecturas, sin embargo, se separa de Griffiths (*vid.* la reseña de Schroeder en *Gnomon* 62 [1990], 485-498). En general el texto de ambos es más conservador que el de Sie-

veking. En las notas a pie de página y en la lista de variantes nos referimos a aquellos lugares en los que nos desviamos en nuestra traducción del texto de Sieveking, para aceptar casi siempre el de Griffiths, que en la mayor parte de los casos también es el de Froidefond. Ocasionalmente han hecho suya alguna conjetura de Babbitt.

Después de la traducción latina de Xylander, el tratado *De Iside et Osiride* figura en las versiones parciales o completas de *Moralia* en diversas lenguas: la de Amyot (París, 1618), la de Ricard (París, 1783-1794); la de Philemon Holland (Londres, 1603); Baxter (Londres, 1684); Kaltwasser (Viena-Praga, 1796-1797); Pierron (París, 1847); Bétolaud (1870); Apelt (Leipzig, 1926); no está, sin embargo, entre los tratados traducidos por Diego Gracián al español (Alcalá, 1548; Salamanca, 1571). Hemos confrontado las más recientes traducciones de Meunier (provista de abundantes notas), Babbitt, Cilento, Griffiths, Cavalli, Froidefond y la única existente en nuestra lengua sobre el original griego[79]: la de M. García Valdés en la Editorial Akal.

---

[79] Suponemos que la traducción al español publicada por la Editorial Glosa, de cuya autoría de forma equívoca se responsabiliza al propio Meunier y para la que no se da fecha de publicación, es la misma versión que la de F. Gallach Pales (Nueva Biblioteca Filosófica XXXVIII), ed. M. Bruno del Amo, 1930, a la que A. Palau y Dulcet, *Manual del librero hispano americano*, XIII, Barcelona, 1961, pág. 349, se refiere como «versión hecha sobre la nueva traducción francesa de M. Meunier».

VARIANTES TEXTUALES

	SIEVEKING	NUESTRO TEXTO
351F 5	⟨διὰ⟩ θειώσεως	θειώσεως (codd. Griffiths)
353B 1	ὑπηρέτας	ἡμέρας (codd. Griffiths)
353D 7	οὐδ' ἀπερίεργον	οὐδὲ περίεργον (codd. Griffiths)
354D 10	[ἦν] Benseler	ἦν (codd. Griffiths)
355A 4	δι' ἀϊδιότητα καρδία θυμὸν	δι' ἀϊδιότητος ⟨ἀσπίδι⟩, καρδία (Froidefond)
355D 3	λεγέσθω (Paton)	λέγεται (codd. Griffiths)
355E 9-10	[ὃν Ἀπόλλωνα,] ὃν	ὃν Ἀπόλλωνα (Griffiths)
356C 10	νομίζειν	ὀνομάζειν (codd. Griffiths)
356E 9	[ἐρῶντα]	ἐρῶντα (codd.)
357B 2	τριχῶν ⟨...⟩ Reiske	texto sano (Griffiths, Froidefond)
357E 2	⟨...⟩ τρόπον	πρότερον (Xylander, Froidefond)
358F 2	[ἀπ]αρχὰς	ἀπαρχὰς (codd., Griffiths, Froidefond)
359A 8	Διοχίτην	Θῖν (Froidefond)
359B 5	νιστιτάνην ἄλλως	νησῖδα (Ald. Bas.) τηνάλλως (Froidefond)
359B 9	μηδίθης	μηθίδος (Griffiths, Froidefond)
360E 9	φυγαὶ	φθόροι (Babbitt, Froidefond)
361E 8	πανταχοῦ μὲν ⟨...⟩, ἐν δὲ τοῖς [ὑπὲρ γῆν καὶ]	texto sano (Griffiths, Froidefond) τοῖς (Xylander)

362B 8	χαροπῶς τοὺς μὲν τοῦ Ηπακλέους γενέσθαι θυγάτηρ, ἰσαιακοῦ	Χαροποῦς τῆς μὲν τοῦ 'Ηρακλέους γενέσθαι θυγατρὸς ⟨ὁ Σάραπ⟩ις, Αἰακοῦ (Griffiths)
362D 6	Αἰδοῦς υἱὸν	ὠφελήσιμον (Babbitt)
362D 8	λόγοι ἔχει	λόγοι εἰσὶ (codd. edd.)
363A 5	ἕκτω	⟨τῶ⟩ ἕκτω (Griffiths, Froidefond)
363E 1	ἐπ' αὐτοῦ [Κρόνου]	ἐπὶ τοῦ Νείλου (Griffiths)
365F 7	'Οσίριδος	Ἴσιδος (codd. Griffiths, Froidefond)
368B 10	ἕξ (codd.)	ἑπτὰ (Squire, Griffiths)
368E 3	⟨...⟩ γεννώσης	Γεννώσης ⟨δὲ⟩ τῆς (Griffiths)
369A 3	⟨μόνον⟩	nada (Griffiths, Froidefond)
370D 11-12	πολλάκις, ⟨ἔτι⟩ δ' 'Αρμονίαν	πολλάκις δ' 'Αρμονίαν (Griffiths, Froidefond)
371B 11	ὑπεκπήδησιν (Holwerda)	ὑπερπήδησιν (codd., Griffiths, Froidefond)
372A 1	[ὡς] Reiske	⟨καὶ⟩ φῶς (Griffiths, Froidefond)
372A 6	καὶ ⟨ξηρότητα καὶ⟩ αὐχμόν, οἷς φθείρει	καὶ αὐχμόν, ὅς φθείρει (Griffiths, Froidefond)
374B 8	τοῦ αἰτίου	τοῦ ἀγαθοῦ (Markland, Griffiths)
376B 13	ἀπορίαν	ἀπειρίαν (Xylander, Griffiths)
377C 10	μὴ (codd.)	μόνην (Babbitt, Griffiths, Froidefond)
378D 11	'Ισείοις	ὁσίοις (codd. Griffiths)
379B 11	⟨...⟩ ἀλλ'	[ἀλλ'] (codd. Griffiths)
380E 8	αὐτὸς ὁ Ἆπις ⟨...⟩	⟨καὶ⟩ αὐτὸς ὁ Ἆπις ⟨καὶ ὁ Μένδης⟩ (Griffiths)
381B 11	ἐπίσταται	ἐπίστανται (Griffiths)
381D 5	πρὸς (Reiske)	περὶ (codd., Griffiths, Froidefond)
384B 1	χρίματι (Paton) (κράματι codd.)	καθάρματι (Griffiths, Froidefond)
384B 2	χρῖμα μαλακτικὸν	⟨ὡς⟩ χρὴ μαλακτικὸν ⟨ὄν⟩ (Griffiths)

BIBLIOGRAFÍA

1. *General sobre Plutarco* (fundamentalmente sobre su pensamiento filosófico-religioso)

D. BABUT, *Plutarque et le stoïcisme*, París, 1969.
H. D. BETZ, *Plutarch's Theological Writings and Early Christian Literature*, Leiden, 1975.
F. E. BRENK, *In Mist apparelled. Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives*, Leiden, 1977.
—, «In the light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period». *ANRW*, II, 16.3, 2117 y ss.
R. M. JONES, *The Platonism of Plutarch*, Wisconsin, 1916.
B. LATZARUS, *Les idées religieuses de Plutarque*, París, 1920.
J. OAKESMITH, *The Religion of Plutarch*, Londres, 1902.
D. A. RUSSELL, *Plutarch*, Londres, 1973.
G. SOURY, *La démonologie de Plutarque. Essai sur les idées religieuses et les mythes d'un platonicien éclectique*, París, 1942.
Y. VERNIÈRE, *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque*, París, 1977.
R. VOLKMANN, *Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch von Chaironaia*, I, Berlín, 1869.
K. ZIEGLER, *Plutarchos von Chaironeia*, Stuttgart, 1949 = *Plutarco* [trad. it. de M. R. ZANCAN RINALDINI], Brescia, 1965.
—, *Plutarch über Gott und Vorsehung, Dämonen und Weissagung*, Zúrich, 1952.

2. *Estudios particulares sobre el tratado*

J. ALVAR, «Isis y Osiris Daímones (Plut., *De Iside,* 360 D)», *Héroes, semidioses y daímones,* J. ALVAR *et alii* (eds.), Madrid, 1992, págs. 245-263.

H. D. BETZ, «Ein seltsames mysterientheologisches System bei Plutarch», *Ex Orbe Religionum. Studia G. Widengren oblata,* Leiden, 1972, págs. 347-354.

A. BORGHINI, «La presenza del mito come struttura formale nel *De Iside et Osiride:* trasversalità paradigmatiche e operazioni metasistematiche», *Strutture Formali dei Moralia di Plutarco. Atti del III Convegno Plutarcheo della IPS italiana,* G. D'IPPOLITO, I. GALLO (eds.), Nápoles, 1991, págs. 121-143.

E. CALDERÓN DORDA, «La astronomía en el tratado *De Iside* de Plutarco», *Aspectos Formales de la Obra de Plutarco (IV Simposio Español sobre Plutarco,* Salamanca, 1994), J. A. FERNÁNDEZ DELGADO, F. PORDOMINGO (eds.) (en prensa).

G. CASADIO, «Strategia delle citazioni nel *De Iside et Osiride:* un platonico greco di fronte a una cultura religiosa 'altra'», *Strutture Formali...,* págs. 257-271.

S. M. CHIODI, «L'uso del riferimento mitologico nella filosofia del *De Iside et Osiride, Strutture formali...,* págs. 145-150.

—, «Demiurgia e Ierogamia nel *De Iside* plutarcheo: un' eségesi platonica del mito egiziano», *Studi e materiali di storia delle religioni* N. S. X, 1 (1986), 33-51.

P. FRISCH, *De compositione libri Plutarchei qui inscribitur perì Ísidos kaì Osíridos,* Gotinga, 1907 (Tesis Doctoral).

CH. FROIDEFOND, «Notes critiques sur quelques passages du *De Iside et Osiride* de Plutarque», *Rev. Ét. Gr.* 85 (1972), 63-71.

—, «Études critiques sur le traité *Isis et Osiris* de Plutarque, I», *Rev. Ét. Gr.* 91 (1978), 340-357; «II», *Rev. Ét. Gr.* 92 (1979), 99-112.

J. HANI, *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque,* París, 1976.

—, «Plutarque en face du dualisme iranien», *Rev. Ét. Gr.* 77 (1964), 489-525.

—, «La mort du Grand Pan», *Actes du VIIIe Congrès de l'Association Guillaume Budé,* París, 1969, págs. 511-519.

M. MARCOVICH, «Hades as Benefactor: Plutarch *De Iside* 362D», *Cl. Phil.* 69 (1974), 287-288.

G. NACHTERGAEL, «La chevelure d'Isis», *Ant. Class.* 50 (1981), 584-606.

L. PARMENTIER, *Recherches sur le traité d'Isis et d'Osiris de Plutarque*, Mémoires de l'Académie de la Belgique. Cl. de Lettres, II, 11, Bruselas, 1913.

A. PÉREZ LARGACHA, «El mito de Isis y Osiris en Plutarco», *Estudios sobre Plutarco: Obra y tradición (Actas del I Symposion español sobre Plutarco)*, A. PÉREZ JIMÉNEZ, G. DEL CERRO CALDERÓN (eds.), Málaga, 1990, págs. 195-201.

M. E. D. PHILLIPS, «Plutarque interprète de Zoroastre», *Actes du VIII[e] Congrès de l'Association Guillaume Budé*, París, 1969, págs. 506-511.

G. PICCALUGA, «Plutarco, *De Is.* 6. Il vino nella religione dell' antico Egitto», *Studi e materiali per la storia delle religioni* 37 (1966), 47-60.

B. T. RILEY, *Plutarch's Treatement of the Isis-Osiris Cult in his De Iside et Osiride*, Boston, 1940.

3. *Religión y cultura egipcia* (algunos títulos de los que hemos hecho especial uso)

A. BARUCQ, F. DAUMAS, *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne*, París, 1980.

M. B. DE BOER, T. A. EDRIDGE, *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, I-III, Leiden, 1978.

H. BONNET, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlín, 1952.

J. H. BREASTED, *Ancient Records of Egypt. Historical Documents from the earliest Times to the Persian Conquest*, I-V, Nueva York, 1962 (= 1906).

M. BUNSON, *The Encyclopedia of ancient Egypt*, Nueva York-Oxford, 1991.

J. ÇERNY, *Ancient Egyptian Religion*, Londres, 1952.

F. DAUMAS, *Les dieux de l'Égypte*, París, 1965.

A. ERMAN, *Die Religion der Ägypter*, Berlín, 1934.

A. ERMAN, A. M. BLACKMAN, *The ancient Egyptians. A Sourcebook of their Writings*, Nueva York, 1966.

R. O. FAULKNER, *The Ancient Egypt Pyramid Texts,* Oxford, 1969.
A. H. GARDINER, *Egyptian Grammar: Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs,* 3.ª ed., Oxford, 1957.
J. G. GRIFFITHS, *The Origins of Osiris and his Cult,* Leiden, 1980.
—, *Atlantis and Egypt with other selected Essays,* Cardiff, 1991.
M. HEERMA VAN VOSS *et alii* (eds.), *Studies in Egyptian Religion dedicated to Professor J. Zandee,* Leiden, 1982.
W. HELCK, E. OTTO, *Kleines Wörterbuch der Ägyptologie,* Wiesbaden, 1970.
M. LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature,* I-III, Berkeley-Los Ángeles, 1973-1980.
R. LÖWIT, *Lexikon der ägyptischen Kultur,* Wiesbaden, 1960.
M. LURKER, *The gods and symbols of ancient Egypt,* Londres, 1980 (1974[1]).
S. MORENZ, *La religion égyptienne. Essai d'interprétation,* París, 1962.
J. PADRÓ, «La transcripción castellana de los nombres propios egipcios», *Aula Orient.* 5 (1987), 107-124.
G. POSENER, S. SAUNERON, J. YOYOTTE, *Dictionnaire de la civilisation égyptienne,* París, 1988.
W. K. SIMPSON, *The Literature of Ancient Egypt. An Anthology of Stories, Instructions and Poetry,* N. Haven-Londres, 1972.
J. VANDIER, *La religion égyptienne,* París, 1949.
M. J. VERMASEREN (ed.), *Studies in Hellenistic Religions,* Leiden, 1979.
—, (Dir.), «Études preliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain» (serie de 113 títulos), Leiden, Ed. Brill, 1961-1990. [Muchos de los títulos tratan de la religión egipcia; con dos de ellos se abre y cierra la serie. Se citarán oportunamente en las notas].

4. *Ediciones, comentarios y traducciones*
(selección en orden cronológico)

A. MANUTIUS, D. DUCAS, *Moralia,* Venecia, 1509.
G. XYLANDER, *Moralia,* Basilea, 1574.
H. STHEPHANUS, *Plutarchi Opera Omnia,* París, 1572.
J. AMYOT, *Les oeuvres morales de Plutarque,* París, 1572.

H. STHEPHANUS, *Plutarchi Opera Omnia,* Francfort, 1599.
PH. HOLLAND, *Moralia,* Londres, 1603.
W. BAXTER, *Moralia,* Londres, 1684.
S. SQUIRE, *De Iside et Osiride,* Cambridge, 1744.
J. J. REISKE, *Plutarchi Opera omnia,* Leipzig, 1774-1782 [el *De Iside* en vol VII].
D. RICARD, *Oeuvres morales de Plutarque,* París, 1783-1792.
J. F. S. KALTWASSER, *Plutarchs moralisch-philosophische Werke,* Viena-Praga, 1796-1797 [el *De Iside* en vol. III].
D. WYTTENBACH, *Plutarchi Chaeronensis Moralia,* Oxford, 1796 [el *De Iside* en vol. II]; el vol. VIII es un léxico publicado aparte en Leipzig en 1843 (reimpr. Hildesheim, 1962).
J. G. HUTTEN, *Moralia,* VII-XIV, Tubinga, 1796-1805.
F. DÜBNER, *Plutarchi Chaeronensis Moralia,* III-IV, París, 1839-1841.
G. PARTHEY, *Plutarch über Isis und Osiris,* Berlín, 1850.
G. N. BERNARDAKIS, *Moralia,* I-VII, Leipzig, 1888-1896.
M. MEUNIER, *Plutarque. Isis et Osiris,* París, 1924.
O. APELT, *Plutarch. Moralische Schriften,* Leipzig, 1926-1927.
W. NACHSTÄDT, W. SIEVEKING, J. B. TITCHENER, *Plutarchus. Moralia,* II, Leipzig, 1971 (= 1935).
F. C. BABBITT, *Plutarch's Moralia,* V, Londres-Cambridge Mass., 1936.
TH. HOPFNER, *Plutarch über Isis und Osiris,* I-II, Praga, 1940-1941.
V. CILENTO, *Plutarco: Diatriba Isiaca e Dialoghi Delfici,* Florencia, 1962.
J. G. GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside et Osiride,* University of Wales Press, 1970.
M. CAVALLI, *Plutarco. Iside e Osiride,* Milán, 1985.
M. G. VALDÉS, *Plutarco. Obras morales y de costumbres,* Madrid, 1987.
CH. FROIDEFOND, *Plutarque. Oeuvres Morales* V, 2[e] Partie, *Isis et Osiris,* París, 1988.

ISIS Y OSIRIS[1]

1. Todo lo bueno, Clea[2], es preciso que los hombres sensatos se lo pidan a los dioses, pero especialmente suplicamos obtener de ellos en nuestra búsqueda, en la medida en que es posible para los hombres, el conocimiento de su naturaleza; puesto que nada hay más importante de obtener para un hombre, ni más venerable de conceder para la divinidad, que la 351C D

---

[1] El título con el que figura en la mayor parte de los manuscritos es *Perì Ísidos kaì Osíridos*; en el *Catálogo de Lamprias*, 118, con el de *Perì toû kat' Ísin lógou kaì Sárapin*, es decir, relato sobre Isis y Serapis; pero sin duda Osiris, más que Serapis, es el tema principal. Incluso, aunque Isis es nombrada en primer lugar en todas las variantes del título, el predominio de Osiris es claro y ello en marcado contraste con la mayor importancia de Isis en el culto de la época imperial.

[2] Clea, no sólo aquí sino en otros lugares del tratado (3, 352C; 35, 364E), es interpelada por su nombre y su presencia se deja sentir, al dirigirse a ella en segunda persona, en 2, 351E; 11, 355B-D; 20, 358E-F. Ello está en estrecha relación con la forma del tratado *(vid.* Introd.., pág. 43). Su iniciación en los misterios de Osiris es explícitamente mencionada en 35, 364E e incluso su sacerdocio en los cultos de Isis ha sido deducido de 2, 351E *(therapeúeis)* y 3, 352C, aunque la interpretación no deja de ser discutible. Sí, en cambio, parece estar fuera de duda su sacerdocio en el culto de Dioniso en Delfos: en 35, 364E la presenta como «jefa de las Tíades» A ella le dedica Plutarco el *Mulierum virtutes (Mor.* 242E), donde se alude a la larga conversación filosófica que sostuvieron cuando Leóntide, su madre o su hermana, murió.

Sobre la posible identificación de Clea *vid.* Introd., pág. 44.

verdad. Las demás cosas que los hombres necesitan, la divinidad se las concede, pero de la inteligencia y la comprensión sólo los deja participar, al tenerlas y usar de ellas como propiedad particular. Pues no por la plata y el oro es bienaventurado lo divino ni por los truenos y rayos es fuerte, sino por el conocimiento y la comprensión, y, Homero al expresar, entre todo lo que ha dicho respecto a los dioses. esto de la manera más bella:

Con certeza, de ambos común era el linaje y una sola la patria,
pero Zeus había nacido primero y era el que más sabía[3],

mostró que la hegemonía de Zeus es más augusta porque es
E más antigua en conocimiento y sabiduría. Pienso también que la dicha de la vida eterna, que es la suerte de la divinidad, radica en que los acontecimientos no escapan a su conocimiento; eliminado el conocimiento y comprensión de la existencia, la inmortalidad no sería vida sino mero transcurrir del tiempo.

2. Por ello, deseo de divinidad es el afán de la verdad, especialmente la que se refiere a los dioses, al tener el aprendizaje y la búsqueda como una adquisición de lo sagrado, tarea más santa que toda purificación y servicio de templo y no menos grata a esta diosa a la que tú sirves, por ser una diosa excepcionalmente sabia y amante de la sabiduría, conviniéndole de manera especial el saber y el conocimiento[4], como su

---

[3] *Ilíada* XIII 354-355: se trata de una comparación entre Zeus y Posidón; en la concepción griega, la noción de la superioridad se deduce de la de anterioridad, y en PLATÓN en particular (*Leyes* 752e y PÓLUX II 12).

[4] Hay evidencia en himnos y otros documentos, egipcios y griegos, de Isis como una diosa sabia y de que su culto invitaba al conocimiento de la verdad: *vid.* HOPFNER, *Plutarch über Isis...* II, pág. 55; GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside...*, pág. 256.

nombre al menos parece indicar. Pues griego es el nombre de Isis y también el de Tifón [5], que es enemigo de la diosa y está cegado por la ignorancia y el engaño, y que dispersa y destruye la Palabra sagrada que la diosa reúne, ordena y entrega a los iniciados [6]; pues la consagración, con un continuo régimen de vida austero y privación de muchos alimentos y de los placeres de Afrodita, refrena la intemperancia y la inclinación al placer y acostumbra a soportar los duros y rigurosos servicios en los templos, el fin de los cuales es el conocimiento del Ser primero, del Señor, del Inteligible, a quien la diosa invita a buscar como si estuviera y conviviera junto a F 352A

[5] Para Plutarco algunos de los nombres de deidades egipcias podrían ser etimológicamente explicados como griegos, así el nombre de Isis, que en un capítulo donde es elogiada por su sabiduría parece ponerlo en relación con formas como *ísmen* o *eísomai* de *oîda*; cf. al final del capítulo la explicación del nombre de su capilla, *Iseîon*, como derivado de *eisómenon*. Pero el nombre es claramente egipcio: cf. GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside...*, pág. 258; BONNET, *Reallex...*, pág. 326.

La explicacion etimológica, en cambio, en el caso de Tifón, es correcta: Tifón es el nombre de un dios griego identificado con el dios egipcio Seth; la equivalencia es testimoniada explícitamente en 41, 367D y tiene como precedentes a ESQUILO, *Suplicantes*, 559-560, y FERÉCIDES DE SIROS (H. DIELS, W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, 5.ª ed., Berlín, 1934, 7 B 4). Quizá aquí Plutarco, con esta afirmación de que Tifón es un nombre griego, está buscando que la explicación arroje luz sobre la naturaleza del dios egipcio: Tifón es el viento del desierto que lucha contra la acción fecundante y benéfica del Nilo. La derivación de Plutarco de Tifón es a partir de *tetýphōmai* «estar cegado», «estar loco», perfecto pasivo de *typhóō*. La etimología popular lo asocia con el emparentado *týphō* «producir humo». Las razones para la identificación de Seth y Tifón parecen claras: ambos eran protagonistas en la guerra contra el orden establecido entre los dioses, Tifón oponiéndose a Zeus y Seth a Horus. Sobre las «etimologías» del *De Iside* cf. 375E-F y *passim*. *Vid.* Introd., pág. 30.

[6] La misma expresión (con los verbos *diaspáō* «dispersar» y *aphanízō* «destruir») es usada en 54, 373A de lo que Tifón hace al cuerpo de Osiris. REITZENSTEIN, *Hell. Myst*, pág. 29, n. 1, considera que es Osiris mismo lo significado por *lógos*. Pero en ninguna otra aparición el nombre aparece calificado por este adjetivo: *hieròs lógos* usualmente significa «relato o doctrina religiosa».

ella y con ella. También el nombre de su templo delata claramente conocimiento y comprensión de la realidad; pues se llama Iseo[7] en la idea de que conoceremos la realidad si con razón y piadosamente nos acercamos a los templos de la diosa.

3. Además, muchos han contado que ella era hija de Hermes, otros muchos que de Prometeo, por considerar al segundo, descubridor de la sabiduría y de la previsión, y a Hermes inventor de la gramática y de la música[8]. Por lo cual, también a la primera de las Musas, en Hermópolis la llaman
B Isis al mismo tiempo que Justicia[9], por ser sabia, como ha quedado dicho[10], y desvelar los divinos misterios a quienes verdadera y justamente son llamados «portadores de los vasos sagrados» (*hieraphóroi*) y «conservadores de los vestidos sagrados» (*hierostóloi*)[11]; éstos son los que llevan en su al-

---

[7] Sobre la falsa etimología del nombre del templo *vid. supra* n. 5. Se sigue aquí la costumbre griega de nombrar los templos a partir de los dioses en ellos venerados: Erecteo, Hereo, Hestieo, etc.

[8] En la tradición egipcia antigua, en el sistema primitivo de Heliópolis, Isis es hija de Geb, pero aquí aparece como hija de Hermes y en el cap. 12 como hija de Thoth, dios de la sabiduría, al que es asimilado Hermes. La filiación de Isis a partir de Hermes-Thoth surge posiblemente de la asociación de aquella con la sabiduría y conoció un gran favor sobre todo en el área greco-egipcia, estando especialmente bien atestiguada en los papiros mágicos: *vid.* HANI, *La rel. égyp...*, pág. 39; GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside...*, pág. 263.

Para la paternidad de Prometeo, mas difícil de explicar, cf. *infra* 37, 365F; quizá detrás de este nombre está el de algún dios egipcio.

[9] La ciudad de Hermópolis aquí referida es la del Alto Egipto, que era centro del culto de Thoth. Un grupo de nueve, tal como las Musas, invita a comparación con las Enéadas egipcias, de las cuales había muchas variedades locales. Posiblemente la de Hermópolis incluía en primer término una Isis-Ma'at (Isis-Justicia).

[10] *Supra*, 2, 351.

[11] Los *hieraphóroi* eran probablemente superintendentes del culto que supervisaban, entre otras cosas, el acarreo de los objetos sagrados. La palabra egipcia equivalente a «portador» era usada a menudo en títulos cultuales, pero no se conoce un paralelo exacto. Los *hierostóloi* (en 39, 366 F usa el término *stolistaí*), como la mayor parte de las fuentes sugieren, vestían y adornaban las

ma, como en una cesta, la Palabra sagrada sobre los dioses, limpia de toda superstición e indiscreción y los que la protegen, insinuando las obscuridades y sombras así como lo evidente y luminoso de su concepción respecto a los dioses, cual se hace incluso evidente respecto al vestido sagrado [12]. Por eso, también, el hecho de que los difuntos, adoradores de Isis, sean adornados con éstos es símbolo de que esta palabra está con ellos y de que en posesión de ésta y de ninguna otra cosa marchan allí; pues ni el dejarse crecer la barba, Clea, ni el llevar un c
manto raído hace filósofos [13], ni isíacos el vestirse de lino e ir rasurados [14]; sino que el verdadero isíaco es el que, cuando legítimamente recibe, según la tradición, lo que se muestra y realiza respecto a estos dioses, busca e investiga racionalmente la verdad que hay en estos rituales.

4. A la mayor parte de la gente le pasa desapercibido esto, que es de lo más común y más banal: por qué los sacerdo-

---

estatuas de los dioses, colocando los vestidos sagrados y otros objetos rituales, de nuevo, en el *stolistérion*, aunque, según CLEMENTE DE ALEJANDRIA (*Strom.* VI 4, 36, 2), conocían «todas las instrucciones» y además se encargaban de escoger y sellar las terneras para los sacrificios. Es un título cultual testimoniado en otros lugares y su importancia es evidenciada en el hecho de que uno de ellos podía ser representante de un *prophḗtēs*, la clase más alta del sacerdocio.

[12] Este carácter de los vestidos sagrados de Isis es descrito en el cap. 77, 382C.

[13] Era costumbre de los antiguos filósofos llevar barba y un manto raído. Sólo durante y después del reinado de Alejandro Magno los griegos perdieron la costumbre de llevar barba, siguiendo en su lugar los hábitos de Egipto y Asia, aunque los filósofos tendieron a preservar la barba casi como una marca de su profesión.

[14] En Egipto todo el mundo usaba lino y se afeitaba la cabeza, pero, excepto los sacerdotes y los esclavos, sobre las cabezas afeitadas llevaban pelucas de cabello humano o fibras artificiales. Aquí se trata no de sacerdotes —aunque Plutarco se refiere con la palabra *isiakós* generalmente a ellos— sino de iniciados en el culto de Isis, para lo que hay un testimonio en APULEYO, *El Asno de Oro*, XI 10. Quizá la regla sacerdotal fue aplicada más tarde a los iniciados.

tes se despojan de sus pelos y llevan vestidos de lino [15]. Hay quien no se preocupa en absoluto de tener un conocimiento sobre estas cosas, otros dicen que se abstienen de la lana así como de la carne por veneración hacia las ovejas, y que se afei-
D tan la cabeza en señal de duelo y que llevan vestidos de lino a causa del color que, semejante al azul celeste que rodea el mundo, el lino presenta cuando está en flor. Pero, la verdadera y única causa de todo está en lo que dice Platón: «Lo puro no es lícito tocarlo con lo no puro» [16]; los residuos de los alimentos y el excremento no son ni santos ni puros; y de los residuos nacen y se desarrollan la lana, la barba, los pelos y las uñas. Sería, pues, ridículo que se despojaran de sus pelos en las purificaciones, afeitando y alisando por igual todo su cuerpo, y, en cambio, se pusieran y llevaran los de los animales; pues
E también es preciso creer que Hesíodo, cuando dice:

no cortar del de cinco ramas, en el espléndido banquete
de los dioses, lo seco de lo verde con refulgente hierro [17],

enseña que es preciso tomar parte en la fiesta religiosa estando libres de tales impurezas, para no tener que realizar durante las propias ceremonias sagradas la purificación y despojo de la materia superflua. En cambio, el lino nace de la tierra inmortal y produce un fruto comestible [18], y proporciona vestido simple y limpio y no pesado para lo que protege, ade-

---

[15] Esta doble costumbre de los sacerdotes egipcios es referida por HERÓDOTO, II, 37.

[16] *Fedón* 67 b.

[17] *Trabajos y Días* 742-743: en este célebre *kenning*, «el de cinco ramas», es fácil reconocer la mano. La prohibición se refiere a cortarse las uñas en la mesa. JÁMBLICO, *Adhort. ad Phil.* 21, dice que los pitagóricos también observaban el precepto de no cortarse las uñas durante el sacrificio.

[18] Los egipcios usaban para cocinar el aceite de linaza, quizá ya desde fecha temprana. En TUCÍD., IV 26, 8, se dice que los espartanos usaron como alimento semillas de lino trituradas en el sitio de Esfacteria.

cuado para toda estación y el menos propenso a la polilla, según dicen; sobre esto hablo en otra parte [19].

5. Los sacerdotes aborrecen la naturaleza de lo super- F
fluo hasta tal punto que no solamente rechazan la mayor parte de las legumbres, y, entre las carnes, la de cordero y la de cerdo por producir gran cantidad de desechos, sino que también suprimen la sal de las comidas en los períodos de vida santa, alegando, entre otras razones más, también la de que, al estimular el apetito, los hace más proclives a la bebida y a la comida [20]. Pues el considerar la sal impura, como Aristágoras decía [21], a causa de que muchos pequeños animales mueren apresados dentro cuando cristaliza, es de ingenuos. Dicen tam- 353A
bién que abrevan a Apis [22] en un manantial privado y que lo alejan completamente del Nilo no porque crean que el agua es impura a causa del cocodrilo, como algunos piensan (pues

---

[19] *Aet. Rom.* 95, *Quaest. conv.* II 9 *(Mor.* 286E, 642C).

[20] Respecto a la abstención de las legumbres por parte de los sacerdotes está el testimonio de HERÓDOTO, II 37, aunque en documentos egipcios se habla de su producción e incluso de que eran ofrecidas habas al dios Nilo. La evidencia egipcia, igualmente, no confirma la noticia de HERÓDOTO, II 42 de que los tebanos y adoradores del Zeus tebano se abstenían de carne de cordero. Tampoco una prohibición del cerdo está explícitamente testimoniada.

La abstención de los sacerdotes de la sal, llamada «la espuma de Tifón» en 32, 363E, en períodos de purificación, es además mencionada en *Quaest. conv.* V 10, 1 *(Mor.* 684F).

[21] Aristágoras de Mileto, historiador del s. IV a. C. (JACOBY, *Die Fr. d. gr. Hist.* III C, 608 F 7).

[22] El culto del buey Apis en Menfis está atestiguado tan tempranamente como la I Dinastía (c. 3000 a.C.). En el curso de los siglos, la imagen inicial del animal procreador, símbolo de la fecundidad, se enriqueció con numerosos rasgos: de Ra le viene el disco solar que lleva entre los cuernos; enseguida Apis se fusiona con Osiris y la amalgama da origen a una divinidad funeraria. Desde entonces la muerte del toro adquiere una importancia considerable como fiesta de muerte y resurrección, de duelo y de alegría: *vid.* BONNET, *Reallex...*, págs. 46 y ss.; G. POSENER, J. SAUNERON, J. YOYOTTE (eds.), *Dict. de la civ. égyp...*, s. v. *Apis*.

nada es tan venerable para los egipcios como el Nilo), sino porque el beber agua del Nilo parece que engorda y causa una excesiva obesidad; y no quieren que Apis esté así, ni ellos mismos, sino que sus cuerpos sean envoltura ágil y ligera de sus almas y que no opriman ni aplasten lo divino por la presión y gravidez de lo mortal.

6. Los servidores del dios en Heliópolis no llevan en ab-
B soluto vino al templo, en la idea de que no es conveniente que por el día beban a la vista de su señor y rey[23]. Los demás lo beben, pero poco. Y tienen muchos períodos de purificación en abstinencia de él, en los que pasan el tiempo filosofando, aprendiendo y enseñando las cosas divinas. Incluso los reyes bebían una medida fijada en los Escritos sagrados, como Hecateo[24] ha contado, por ser sacerdotes; comenzaron a beber con Psamético[25], pero antes no bebían vino ni lo usaban en

[23] DIÓG. LAERC., VIII 19, dice que Pitágoras no probaba el vino por el día y en JÁMBLICO, *Vit. Pyth.* 97-98, se dice que los pitagóricos practicaban la misma restricción. La fuente, pues, parece ser pitagórica, aunque quizá la regla pitagórica se originó en Egipto.

La referencia es a los sacerdotes de Ra, el dios solar honrado en Heliópolis, ciudad del Bajo Egipto, situada en la parte este de la rama pelusíaca del Nilo en el Delta, y con *hoi álloi* «los demás» del comienzo de la siguiente frase se alude a sacerdotes de otros cultos: cf. HERÓDOTO, II 37, que dice que se daba vino a los sacerdotes. Cf. G. PICCALUGA, «Plutarco, De Is. 6. Il vino nella religione dell'antico Egitto», *Studi e materiali per la storia delle religioni* 37 (1966), 47-60.

[24] Probablemente Hecateo de Abdera, historiador, que visitó Egipto durante el reinado de Ptolomeo I (Soter), a comienzos del s. III a. C. Sus *Aigyptiaká* más que una historia de Egipto son, en palabras de JACOBY, una «historia filosófica»: *Die Fr. d. gr. Hist.* III A, 264 F 5; DIELS, KRANZ, *Die Fr. d. Vors.* II, 73 B 6-13 a.

[25] Posiblemente el primero y también el más famoso de los tres faraones con este nombre, fundador de la XXVI Dinastía o Dinastía saítica. Plutarco parece hacerse eco aquí de una tradición etiológica respecto al nombre (Psamético [egipcio *Psmtk*] «hombre del recipiente para mezclar», es decir «el que cata el vino» o «el que bebe mucho»), pues los reyes ciertamente bebieron vino antes de este tiempo ya que han aparecido jarras en sus tumbas.

las libaciones como algo grato a los dioses, sino como la san-
gre de los que en otro tiempo pelearon contra los dioses [26], de
los que, al caer y mezclarse con la tierra, piensan que nacieron
las viñas; que por esta razón también la embriaguez produce C
alucinados y dementes, porque ciertamente están llenos de la
sangre de sus antepasados. Esto es lo que Eudoxo, en el libro
segundo de su *Vuelta a la Tierra* [27], dice que es contado así
por los sacerdotes.

7. De los peces marinos, todos se abstienen no de todos
sino de algunos, como los oxirrinquitas de los cogidos con
anzuelo; pues, como veneran al pez oxirrinco, temen que al-
guna vez el anzuelo no esté puro, por haber caído en él un
oxirrinco; y los sienitas del pagro; pues creen que aparece
cuando el Nilo se desborda y les anuncia para su gozo la cre-
cida, siendo visto como mensajero [28]. Los sacerdotes se abs- D

---

[26] Aunque ocasionalmente el vino es tratado con simbolismo *sethiano* una equivalencia expresa del vino con la sangre de Seth y sus seguidores no aparece en otra parte. Que los enemigos de los dioses se convirtieran en viñas no parece responder a una tradición egipcia. Puede derivar de las leyendas griegas concernientes a los Gigantes que pelearon contra Dioniso.

[27] Fr. 300 Lasserre *(Die Fr. d. Eudox. v. Knid.)*: Eudoxo de Cnido, famoso astrónomo de la primera mitad del s. iv a. C., según Dióg. Laerc., VIII 87 vivió en Egipto durante un año y cuatro meses y en VIII 89 se dice que algunos establecen que Eudoxo tradujo una obra *(Diálogos de los perros)* del egipcio al griego.

[28] Estos peces son de río, en contra de la aserción del comienzo del capítulo: cf. Eliano, *Nat. de los anim.* X 46. Plutarco vuelve a este tema, pero considerando estos peces, o el pescado en general, como seres abominables, en 18, 358B y 32, 363F. Otros testimonios dan soporte a su punto de vista de que los egipcios mostraban ambigüedad en su actitud hacia el pescado y que la práctica local variaba. El pescado no era usado en ofrendas a los muertos o a los dioses. El oxirrinco («el de afilado hocico»), el pagro y otros peces eran venerados desde la más alta antigüedad en Egipto, pero también relacionados con Seth se convierten en objeto de execración. Como señala Froidefond, *Plutarque. Isis et Osiris*, pág. 258, n. 6: «Plutarco era completamente consciente, sobre un plano más general, de la ambivalencia de lo sagrado».

Oxirrinco es una ciudad del Egipto Medio, capital del nomo arsinoíta en el

tienen de todos[29]; y, el noveno día del primer mes[30], cuando todos los demás egipcios toman pescado asado delante de la puerta de casa, los sacerdotes no lo prueban, sino que queman completamente los peces delante de las puertas por dos razones; de ellas, la que es sagrada y extraordinaria enseguida la retomaré[31], pues está de acuerdo con las santas doctrinas filosóficas respecto a Osiris y Tifón; la otra, obvia y banal, la de declarar el pescado alimento ni necesario ni exquisito[32], tiene por testigo a Homero, que ni a los feacios, refinados, ni a los itacenses, hombres isleños, hace comer pescado, ni a los compañeros de Ulises en tan gran travesía y en medio del mar, antes de llegar a una extrema necesidad[33]. En fin, consideran
E al mar extraño[34] y fuera de los confines del mundo, del que

Imperio Romano y célebre lugar porque las excavaciones allí realizadas han devuelto gran cantidad de papiros de época helenística y romana. Siene (hoy Asuán) está próxima a la primera catarata.

29 Los sacerdotes egipcios, dice HERÓDOTO, II 37, no comían pescado. Cf. PORF., *Sobre la abstinencia* IV 7. Según PORF., *Vida de Pit.* 98, los pitagóricos rara vez comían pescado, absteniéndose por completo de algún tipo.

30 Es el 9 del mes *Thoth* (6 de septiembre). Plutarco parece estar dando las fechas por el calendario alejandrino. Sobre los calendarios *vid.* Introd. pág. 22.

Es improbable, en opinión de Griffiths, que un festival tal existiera a lo largo de Egipto (*Plutarch's De Iside...*, pág 279). El comer pescado probablemente implicaría la idea de consumir un enemigo derrotado (por ejemplo Seth), más que una comida sacramental; el ser quemado por los sacerdotes implicaría su total destrucción y presentación como una ofrenda quemada a dioses tales como Horus u Osiris. En el *Calendario del Cairo* (A. EL-MOHSEN BAKIR, *The Cairo Calendar* No. 86637, El Cairo, 1966; *recto* 1) varios tipos de pescado están prohibidos en el primer mes. Todavía hoy en su festival de primavera, Sham el Nassim, los egipcios comen pescado salado a la puerta de su casa.

31 *Infra* 32, 363D ss.

32 *Vid. Quaest. Conv.* IV 4, donde Plutarco se pregunta si el mar ofrece manjares más delicados que los producidos por la tierra.

33 *Odisea* IV 368 ss.; XII 331 ss.

34 Los egipcios, dice PLUTARCO, *Quaest. conv.* VIII 8, sienten horror por el mar, considerándolo elemento extraño y hostil a la naturaleza del hombre. El principio generador y húmero era para ellos el Nilo; el agua del mar no era considerada sino un residuo salado, de la misma categoría que el agua salobre del desierto o de Tifón.

no es parte ni elemento, sino como un residuo corrompido y malsano.

8. Ningún elemento irracional ni fabuloso ni inspirado por la superstición, como algunos creen, ha sido introducido en sus ritos, sino lo que tiene motivaciones éticas y de tipo práctico y lo que no está desprovisto de refinamiento histórico o de la ciencia natural, como lo que se refiere a la cebolla[35]. Pues, lo de que Dictis, hijo de leche de Isis, cayó al río y pereció***[36] cuando intentaba coger cebollas, es extremadamente increíble; los sacerdotes se abstienen religiosamente y abominan también de la cebolla, evitándola, porque ésta es la única plan- F
ta que crece y florece al menguar la luna. Y no conviene ni a los que ayunan ni a los que celebran una fiesta religiosa, a unos porque les produce sed y a los otros porque los hace llorar cuando la llevan a la boca. Del mismo modo, también consideran a la cerda un animal impuro; pues se cree que se aparea especialmente al menguar la luna y que los cuerpos de los que

---

[35] Las cebollas se cultivaban y se comían en los tiempos faraónicos. Plutarco parece ser el único en decir que los sacerdotes abominaban de ellas. Noticias contradictorias sobre veneración y abominación probablemente surgen de actitudes opuestas de comunidades contiguas. Su vinculación a diversos ritos está bien atestiguada.

[36] Casi todos los editores señalan en este lugar una pequeña laguna. Griffiths considera el texto transmitido sano, interpretando *ou* no como el final de un término que ha caído sino como la negación: «because he failed to grasp a dump of onions». Froidefond, como resto de un nombre corrupto, lo secluye.

La historia de Plutarco sobre Dictis parece pertenecer al ciclo de mitos del Delta, en los que Isis guarda a Horus de las maquinaciones de Seth. Además de a Horus, Isis protege a otros niños: Dictis, Apis, Anubis. Dictis ha sido conectado con Tammuz, «Señor de la red», sumerio-babilonio. Dictis puede ser así explicado etimológicamente (*díktyon* «red» en griego). De Tammuz un himno dice: «vive entre las cebollas, se llena de cebollas». En Palestina Tammuz es Adonis, de ahí el Palestino de Plutarco; en Biblos tendría una forma local y Plutarco (cap. 15) lo hace hijo de Malcandro y Astarté: *vid.* EISLER, «Diktys von Byblos und die Zwiebeln», *Orientalistische Literaturzeitung* 39 (1936), 720-726.

beben su leche se cubren de lepra y de violentas erupciones[37].
354A Pero la explicación que ellos dan de que sacrifican, una sola vez, en luna llena, un cerdo y lo comen[38] —porque Tifón persiguiendo un cerdo en luna llena encontró el ataúd de madera en el que yacía el cuerpo de Osiris y lo diseminó en trozos[39]—, no todos la aceptan, por considerarla, como a otras muchas, una deformación tardía de la tradición.

La molicie, la prodigalidad y el placer, dicen que los antiguos hasta tal punto los rechazaron que erigieron en Tebas, en el templo, una estela con maldiciones grabadas contra el rey Minis[40], que fue el primero que apartó a los egipcios de un régimen de vida frugal, parco y simple. Se dice también que
B Tecnactis, el padre de Bocoris[41], cuando dirigía una expedición

---

[37] Cf. *Mor.* 670F; Eliano, *Nat. de los anim.* X 16, a partir de Manetón.

[38] Hani, *La rel. égyp...*, págs. 369-370, sitúa esta ceremonia el 15 de *Pachôn* (10 de mayo).

[39] Cf. *infra* 18, 357F-358A, donde, sin embargo, la persecución del cerdo por Tifón no es mencionada. En los textos egipcios Seth aparece frecuentemente bajo la forma de un puerco. Sobre la ofrenda sacrificial del mismo, cf. Heródoto, II 47-48 y Manetón (fr. 81 Waddell, *Manetho...*), que confirman la afirmación de Plutarco. Según una leyenda egipcia, Seth, bajo la forma de un lechón negro, tragaba periódicamente la luna, considerada como el ojo de Horus (cf. *infra* 373C-E) y un pasaje del *Libro de los Muertos* (cap. 80, E. A. W. Budge, *The book of the Dead*, Londres, 1951, pág. 261) precisa que el «ojo de Horus» está en peligro el 15 (del mes lunar). Por otra parte este incidente de caza puede ser referido al episodio biblita de la búsqueda de Isis (caps. 15-16), fundado sin duda sobre la identificación de Osiris y Adonis (cf. *infra, ad loc.*). Sobre Osiris dios lunar, cf. *infra*, caps. 41-44.

[40] Minis (o Menes), el primer rey de la I Dinastía (c. 3000 a. C.). Sus dos principales realizaciones fueron la fundación de Menfis (muy cerca del comienzo del Delta del Nilo) y la institución del culto de Apis. Diodoro, I 45 dice que se mostraba amigo del lujo, que inventó el arte de servir una comida y que enseñó a sus súbditos la manera de comer tendido sobre un lecho.

[41] El rey saíta Tecnactis (o Tefnakhte) gobernó en partes de Egipto c. 730-720 a. C. Su hijo Bocoris (o Bekneranes) era celebrado en la tradición griega como un soberano justo y sabio. Maldiciones contra reyes anteriores no están atestiguadas, pero la condena es mostrada a veces borrando el nombre real de los monumentos, como en el caso de Akhenaton.

contra los árabes, habiéndose servido con placer del alimento que encontraba por retrasarse las vituallas y habiendo dormido después un profundo sueño sobre un lecho de hierba, se aficionó a la frugalidad y, por este motivo, maldijo a Minis y, alabando el gesto los sacerdotes, hizo grabar en una estela la maldición.

9. Los reyes eran designados entre los sacerdotes o los guerreros[42], castas que gozaban de prestigio y estima, una por el valor, la otra por la sabiduría. El que era designado entre los guerreros, al punto pasaba a formar parte de la casta de los sacerdotes y participaba de su filosofía, oculta en su mayor
parte en mitos y palabras que contienen oscuros reflejos y c
transparencias de la verdad, como sin duda también ellos mismos dan a entender colocando adecuadamente delante de los templos esfinges, como si su teología contuviera una sabiduría enigmática[43]. En Sais la estatua de Atenea sentada, a la que también consideran Isis, tenía una inscripción así: «Yo soy todo lo que ha sido, lo que es y lo que será y mi peplo jamás me lo levantó ningún mortal»[44]. Además, aunque la ma-

[42] Para esta afirmación de Plutarco hay testimonios: Horemheb (XVIII Dinastía) toma el poder cuando era jefe de los ejércitos. Los reyes de las XXI, XXII y XXIII Dinastías fueron en varios casos dignatarios del clero, que tuvo en jaque al poder real durante toda la historia del Imperio Nuevo. El hecho parece ser bien conocido de los griegos del s. IV a. C.: *vid.* CH. FROIDEFOND, *Le mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homere a Aristote*, París, 1971, págs. 237-266; 303-309 y 323 ss.

[43] Plutarco sin duda se refiere aquí no sólo al león recostado de cabeza de hombre, que es la original esfinge egipcia, sino además a las formas con cabeza de carnero (como en el templo de Amón en Karnak) y de halcón, así como a los grifos leoninos. La esfinge egipcia a diferencia de la griega es siempre masculina y ninguna sugerencia de enigma o misterio es adherida a ella. Esta concepción tendría su origen en el célebre mito tebano (griego) de Edipo y la Esfinge.

[44] Neith era la antigua diosa de Sais, en el Delta del Nilo, considerada en ciertas tradiciones saíticas como la creadora asexuada, de ahí el final de la inscripción; es llamada también Atenea por HERÓDOTO, II 59. Después fue identi-

yoría cree que el nombre propio de Zeus entre los egipcios es *Amoûn* (que nosotros, alterándolo, pronunciamos *Ámmōn*),
D Manetón el Sebenita piensa que por esta voz es significado lo «oculto» y el «ocultamiento», y Hecateo el Abderita dice que, entre los egipcios, es de uso corriente esta palabra cuando llaman a alguien; pues la voz es un apelativo[45]. Por lo tanto, al dios supremo, a quien ellos identifican con el Universo, al invocarlo como a un ser invisible y oculto y al exhortarlo a que se haga visible y manifiesto a ellos, lo llaman *Amoûn*[46].

Tan grande era, pues, la circunspección[47] de la sabiduría de los egipcios respecto a las cosas divinas.

E **10.** Dan testimonio de ello también, los más sabios de los griegos, Solón, Tales, Platón, Eudoxo, Pitágoras y, según algunos dicen, también Licurgo, que llegaron a Egipto y tu-

---

ficada con Isis. La inscripción es encontrada en una forma más completa en Proclo, *In Tim.* 30, que añade a las de Plutarco estas palabras: «el fruto que yo he engendrado ha sido el sol», pero Weinreich apunta que la versión de Plutarco, comenzando con la fórmula *egô eimi*, está más cerca de la verdadera tradición (*Arch. f. Rel.* 19 [1918], 179).Cf. Norden, *Die Geburt des Kindes*, pág. 30, n. 30.

[45] Jacoby, *Die Fr. d. gr. Hist.* IIIC, 609F 19 (para Manetón); *Ibid.* III A, 264 F 4 y Diels, Kranz, *Die Fr. d. Vors.* II, 73 B 8 (para Hecateo de Abdera). La identificación de Amón y Zeus ya es referida por Heródoto, II 42. Manetón fue un alto sacerdote en Heliópolis bajo los primeros dos Ptolomeos, autor de una obra titulada *Aigyptiaká*, una historia de Egipto desde los tiempos más tempranos hasta el 323 a. C. (*vid.* Introd., pág. 39). Es probable que su etimología del nombre de Amón sea correcta: un participio pasivo del verbo *imn* «ocultar» (Griffiths, *Plutarch's De Iside...*, pág. 285). En la interpretación asignada a Hecateo (sobre el cual *vid. supra* n. 24 e Introd. pág. 39), tanto si hay que referirla a una voz copta (Hopfner, *Plutarch über Isis...* II, pág. 85) como a una egipcia, parece que una forma de imperativo «ven» está implicada.

[46] Amón, tras haber sido el dios único de Tebas, llegó a ser, con la XVIII Dinastía (c. 1500 a. C.), el dios supremo de Egipto. Entonces fue identificado, con el nombre de Amón-Ra, con Ra, el dios único de Heliópolis.

[47] Sobre el término *eulábeia*, señala Froidefond (*Plutarque. Isis et Osiris*, pág. 80, n. 1): «esta noción, en Plutarco, hecha un puente entre la lógica y la moral; protege de la duda y de la creencia no críticas».

vieron relación con los sacerdotes. Así, dicen que Eudoxo recibió enseñanzas de Conufis de Menfis, Solón de Sonquis de Sais, Pitágoras de Enufis de Heliópolis[48]. Especialmente éste, según parece, siendo admirado y admirando a aquellos hombres, imitó lo simbólico y misterioso de ellos al mezclar sus doctrinas con enigmas; pues, de los caracteres llamados jeroglíficos[49], no quedan atrás un ápice la mayor parte de los preceptos pitagóricos, cuales «no comer sobre un carro», «no sentarse sobre un cuartillo», «no plantar una palmera» y «no atizar con la espada el fuego en la casa»[50]. Yo, al menos, creo F

[48] Existen otros testimonios sobre el viaje de estos griegos ilustres a Egipto: Platón, *Timeo* 21e-22 a; *infra* 34, 364C-D. HOPFNER *(Plutarch über Isis...* II, págs. 85-90 y *Orient und griechische Philosophie*, Leipzig, 1925, pág. 17) piensa, sin embargo, que, a pesar de los numerosos testimonios recogidos y discutidos por él mismo, al pertenecer a una época tardía en la que los griegos habían sucumbido a la egiptomanía hay que considerarlos con reserva. Además, los escritos filosóficos de los griegos muestran pocos rasgos de influencia egipcia. GRIFFITHS *(Plutarch's De Iside...*, págs. 285-286) combate este excesivo escepticismo de Hopfner. Señala además que los nombres de los maestros nativos son típicamente egipcios: el propio Plutarco en la *Vida de Solón* 26 nombra a Sonquis como preceptor suyo.

[49] Plutarco atribuye aquí a los jeroglíficos un valor simbólico que sólo poseían los logogramas y los determinativos.

[50] Algunos de estos dichos de Pitágoras los conocemos por otras fuentes. El propio Plutarco en *De liberis educandis* 17 *(Mor.* 12E) cita el segundo y el cuarto (éste con una pequeña variante). El sentido del primero parece ser: «no trates de hacer dos cosas al mismo tiempo». El del segundo: «no vivas al día, planifica el futuro» (una *quénice* era la ración diaria para el alimento de un hombre [cf. DIÓG. LAERC., VIII 17-18]; en el antiguo sistema de medidas de Castilla equivaldría a un cuartillo, algo más de 1 kg. de grano). El sentido del tercero es más oscuro: quizá, «no hacer nada inútil, porque la palmera transplantada no produce fruto» (MEUNIER, *Plutarque. Isis et Osiris*, pág. 47, n. 1); quizá es supuesta alguna superstición relativa a la palmera (GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside...*, pág. 287); FROIDEFOND *(Plutarque. Isis et Osiris*, pág. 261, n. 6) propone la lectura *phoínia* por *phoínika* («la planta sangrante» puede ser la viña, pues los pitagóricos proscribían el consumo de vino y toda efusión de sangre). El sentido del último dicho posiblemente es: «no provoques a alguien que está ya irritado».

también que el que estos hombres llamen a la mónada Apolo, a la díada Artemis, a la hebdómada Atenea y Posidón al primer cubo [51], tiene un parecido con las estatuas de los templos y con su liturgia ¡por Zeus! y con lo que está allí escrito. Pues el nombre del rey y señor Osiris lo escriben con un ojo y un ce-
355A tro [52]; y algunos también interpretan el nombre como «el de muchos ojos», en la idea de que *os* significa «mucho» e *iri* «ojo» en lengua egipcia [53]; y el del cielo, como no envejece a causa de su eternidad, lo escriben ⟨con una cobra y⟩ el de la pasión con un corazón bajo el que está un hogar [54]. Y en Tebas

---

[51] Plutarco ha prestado especial interés a esta parte del simbolismo pitagórico pues trata sobre ello en *De E apud Delphos*, donde se ocupa especialmente del número sagrado «cinco». Además, parte del capítulo 75 (381F) de nuestro tratado está dedicado a estos teoremas pitagóricos.

Apolo era la mónada porque su nombre excluye la multiplicidad (vid. *infra* n. 467). La díada, o número 2, era el primer número par, es decir, femenino. El número 7, o hebdómada, se llamaba Atenea, por ser el único que no engendra ninguno de los comprendidos en la década, no siendo tampoco engendrado por ninguno de ellos. El primer cubo se atribuía a Posidón, porque este dios se llamaba *aspháleios*, es decir, sólido, estable. Cf. A. DELATTE, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Ginebra, 1974 (= 1915), págs. 142 y ss.

[52] Plutarco describe correctamente aquí una grafía de época grecorromana —la grafía más temprana usaba, como fonogramas, el signo del trono con el del ojo— y también la atestigua en 51, 371E (*vid.* GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside...*, pág. 288).

[53] La interpretación del nombre de Osiris como «el de muchos ojos», también dada por DIOD. SÍC., I 11, 2, es falsa: *vid.* HOPFNER, *Plutarch über Isis...* II, pág. 92 y GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside...*, pág. 288, para quien posiblemente es un ejemplo de falsa etimología popular. Otros ejemplos de interpretación de jeroglíficos: 11, 355B (el dios sol y el loto); 32, 363F (una inscripción en un templo de Sais); cf. además 51, 371E.

[54] La grafía para «cielo», transmitida por los manuscritos, no es posible mantenerla, al carecer de paralelos en los jeroglíficos atestiguados, de ahí que se piense que se trata de un pasaje corrupto en Plutarco. Comparando CIRIL. ALEJ., *Contra Juliano* 9, HORAPOLO, I 22, y apoyándose en jeroglíficos egipcios HOPFNER (*Plutarch über Isis*...II, pág. 97) y GRIFFITHS (*Plutarch's De Iside...*, pág. 288) reconstruyen el pasaje que proporcionaría el sentido reproducido en nuestra traducción.

había erigidas estatuas de jueces sin manos, y la del magistrado supremo con los ojos vendados, en la idea de que la justicia es insobornable e inexorable[55]. Los militares tenían un escarabajo como marca de su sello; pues no hay escarabajo hembra, sino que todos son machos. Se perpetúan depositando el esperma en el excremento, que modelan en forma de bola, disponiendo así no tanto un medio de alimentación como un lugar de generación[56].

11. Pues bien, cuando oigas lo que la mitología egipcia B
cuenta respecto a los dioses, vagabundeos, desmembramientos y sufrimientos sin cuento de tal tenor, debes recordar lo dicho antes y pensar que nada de esto se dice que así haya ocurrido y haya sido llevado a cabo; pues no es que llamen a Hermes «el perro»[57] en sentido propio, sino que la capacidad de vigilancia, el estado de vigilia y la sagacidad de este animal, distinguiendo, porque lo conoce y lo desconoce, al amigo del enemigo, como dice Platón[58], lo asocian con el más astuto de los dioses; ni piensan que el sol surge como un bebé recien nacido del loto, sino que representan así el nacimiento del sol, simbolizando que la iluminación del sol se produce a partir

[55] Los jueces aparecen representados en textos egipcios bien en forma rechoncha donde los brazos no son pintados (como en el *Libro de los Muertos)*, bien como envueltos en larga vestimenta que impide la visión de aquéllos. Pero la justicia como una diosa ciega es una noción griega. La diosa egipcia de la justicia es Ma'at.

[56] HOPFNER, *Plutarch über Isis...* II, pág. 93, considera que la última frase es un glosa tardía insertada por un lector familiarizado con 74, 381A, y GRIFFITHS la presenta entre corchetes cuadrangulares.

[57] Puesto que Thoth, el dios egipcio que se corresponde con Hermes, nunca es representado como un perro, sino a menudo como un cinocéfalo, Rusch *(ap.* aparato crítico de Sieveking) piensa que Plutarco equivocadamente escribe *kýna* por *kynoképhalon*. Como guía de las almas de los muertos, sin embargo, Hermes fue identificado con Anubis, el dios de los muertos, que era representado como un perro, y, así, puede habérsele asignado una forma canina.

[58] *República* 375e y ss.

de la humedad[59]. Pues también al más cruel y temible rey de los persas, Oco, que condenó a muchos a muerte y, finalmen-
C te, también degolló a Apis[60] y lo comió en un banquete con sus amigos, lo llamaron «espada» y lo llaman todavía así en la Lista de los reyes[61], queriendo significar, sin duda, no literalmente su naturaleza, sino comparando la inflexibilidad y maldad de su carácter con el mortífero instrumento. Ciertamente, si así oyes las narraciones sobre los dioses y las recibes de aquellos que explican el mito santa y filosóficamente, y pones en práctica siempre y observas los ritos establecidos, y piensas que nada es más grato a los dioses, ni sacrificios ni acciones, que el tener una opinión verdadera respecto a ellos,
D evitarás un mal no inferior al ateísmo: la superstición[62].

---

[59] En *De Pythiae oraculis* 12 (*Mor.* 400A-B) son ridiculizados como estoicos aspectos de esta interpretación. El niño sentado sobre el loto, según un mito de Hermópolis es Nefertem «el sol naciente», que es además identificado con la flor del loto que el dios-sol Ra tiene junto a su nariz. Más tarde el niño es llamado Horus o Ra.

[60] En 44, 368F, en cambio, se dice que Cambises mató a Apis (también en HERÓDOTO, III 29); por otro lado, en 31, 363C se dice que Oco era llamado «asno». Además, Oco era un nombre llevado por dos reyes persas: Darío II (424-404 a. C.) y Artajerjes III (358-338 a. C.). GRIFFITHS (*Plutarch's De Iside...* pág. 290) piensa que quizá el primero fue apodado «espada» y el segundo «asno» (se dice que Artajerjes III había colocado un asno en el templo de *Ptah*).

[61] Entre las fuentes originarias egipcias mencionadas por Plutarco están estas «Listas de los reyes»; en 38, 366C se refiere a las «Genealogías de los reyes». El mejor ejemplo de este tipo (aunque incompleto) lo constituye el *Papiro real de Turín*, de la época de Ramsés II; otras han sido encontradas en Karnak, Saqqara y Abidos, y la *Piedra de Palermo* contiene parte de una relación de los soberanos desde los orígenes hasta la V Dinastía: *vid. Ägyptologie. Literatur* (Handbuch der Orientalistik: I. Der Nahe und der Mittlere Osten; 1. 2), Leiden, 1970, págs. 170-172.

[62] Para el énfasis sobre la opinión verdadera cf. *supra* 1, 351D. Esta idea de que la superstición es un mal no inferior al ateísmo continúa las tesis expuestas en el *De superstitione*.

12. Se cuenta este mito con el menor número de palabras posible, omitiendo lo que es completamente inútil y superfluo. Dicen que el Sol[63], habiéndose enterado de la unión secreta de Rea[64] con Crono, lanzó contra ella la maldición de que no daría a luz ni en el curso del mes ni del año; pero que Hermes, enamorado de la diosa cohabitó con ella; después, habiendo jugado a las damas[65] con Selene y habiendo ganado de cada uno de sus períodos luminosos la setentava parte, formó con todo cinco días y los añadió a los trescientos sesenta; a éstos ahora los egipcios los llaman «adicionales» y en E
ellos celebran los nacimientos de los dioses[66]. Dicen que en

[63] Plutarco en el comienzo de la presentación del mito está utilizando nombres griegos de dioses egipcios: es evidente que Rea y Crono están por Nut y Geb respectivamente, dioses de la tierra y del cielo. El Helio de Plutarco es Atón Ra, dos deidades cuyas personalidades fueron fusionadas en Heliópolis. Rea corresponde a Nut en su función de madre de los dioses.

[64] El adulterio de Nut no está atestiguado en la literatura egipcia, aunque ha podido existir como secreto teológico, según Hani, *La rel. égyp...*, pág. 37. En efecto, en el sistema primitivo de Heliópolis, Nut y Geb, esposos legítimos, son los padres de Osiris e Isis. Pero cuando el Sol, Ra, llegó a ser en Heliópolis rey de los dioses, expulsó a Geb de su condición de padre de Osiris. Para guardar la antigua forma del sistema se ha podido inventar e introducir el motivo del adulterio. Griffiths *(Plutarch's De Iside...*, pág. 292) señala que puede servir para justificar la maldición de Helio sobre Rea, que a su vez explica el nacimiento de los hijos de Rea en los cinco días adicionales, narrado a continuación.

[65] Según Platón, *Fedro* 274 d, fue el dios *Theuth* (Thoth, identificado con Hermes) quien inventó el juego de las damas y de los dados. El origen egipcio parece bastante probable. El juego que aquí describe Plutarco puede recoger un episodio mítico, ya que los egipcios imaginaban a los dioses tomando parte en tales juegos, pero además parece implicar un tablero de calendario, una elaboración especial del tablero tradicional, al que puede haber una referencia en *Pap. Oxy.* III, 470, 1 ss., del s. III d. C.: cf. Griffiths, *Plutarch's De Iside...*, pág. 293.

[66] La afirmación de que Hermes era responsable de los cinco días «adicionales» *(epagómenai)* está de acuerdo con el papel de Thoth como dios de la escritura y el cálculo. Los egipcios fueron los primeros en desarrollar un calendario solar, que consiguieron añadiendo cinco días al año de doce meses lunares,

el primero nació Osiris y que cuando nació surgió una voz que decía: «el señor de todo llega a la luz»[67]. Y algunos dicen que un tal Pamiles[68], que estaba sacando agua en Tebas, oyó una voz que salía del templo de Zeus y le ordenaba proclamar a gritos que el gran rey benefactor Osiris había nacido, y que por esto crió a Osiris, por habérselo confiado Crono, y que en

---

es decir de 360 días, que estaría en uso antes *(vid.* Introd., pág. 22). Plutarco es un poco impreciso en el cómputo, ya que esos cinco días representan no la setentava parte sino la setentaidosava parte; la fijación del nacimiento de los dioses en los días adicionales remonta muy alto, a los *Textos de las Pirámides (Pyr.* 1961: FAULKNER, *The anc. Pyr. Texts...*, pág. 284), de la V Dinastía. Los documentos más instructivos sobre ello son los calendarios del *Pap. Leid.* I y del *Pap. Salt* 825, I, 1; se encuentran ahí los nacimientos divinos en el orden indicado por Plutarco, así como en el «Calendario de las fiestas de Esna», en el «Calendario de las fiestas de Horus» y en el de las «Fiestas de Hathor», entre otros documentos *(vid.* HANI, *La rel. égyp.*, págs. 33-34). Prueban además que estos nacimientos se celebraban en los templos en los días mencionados, tal como lo afirma Plutarco.

[67] Osiris, como el primero de los dioses nacidos en los días adicionales, llegó a ser en la tradición egipcia el heredero de su padre Geb. El título de *ho pántōn Kýrios* deriva del egipcio *nb r ḏr* «Señor de todo», que es aplicado al dios Sol y a otras deidades, pero además a Osiris en diversas ocasiones (HOPFNER, *Plutarch über Isis...* I, pág. 29; GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside...*, pág. 296). El primer día adicional corresponde al 25 de agosto en el calendario juliano.

[68] El nombre, en acus., puede corresponder tanto a un hombre como a una mujer. GRIFFITHS frente a los demás editores opta por la segunda posibilidad que le permite mantener la forma del femenino *hydreuoménēn* de los manuscritos (corregida por Baxter en *hydreuómenon)*; pero se ve obligado a corregir dos formas pronominales de masculino de la tradición manuscrita, que en las siguientes líneas tienen el mismo referente; defiende su propuesta basándose en que las tareas de sacar agua y de criar a un niño son típicamente femeninas, en que en 36, 365C, Isis es quien instituye las Pamilias, un festival fálico, y en que eran las mujeres quienes portaban imágenes fálicas en el festival dionisíaco celebrado por los egipcios (HERÓDOTO, II 48). Pero a favor de la otra posibilidad está la más fácil alteración del participio masculino, dada la forma femenina del nombre; *Pamýlēs*, es un dios fálico, mencionado por Hesiquio, y FROIDEFOND (*Plutarque. Isis et Osiris*, pág. 263, n. 6) señala que es el antiguo dios funerario Sócare, frecuentemente asociado con Osiris.

su honor se celebra la fiesta de las Pamilias semejante a las Faleforias[69]. En el segundo día nació Arueris[70], al que llaman Apolo y algunos Horus el Viejo, y en el tercero Tifón[71], no a su tiempo ni por la vía normal, sino que saltó del costado de su F

[69] Una práctica muy común en el culto dionisíaco eran las *Phallophória* (el término *Phallephóra* sólo está atestiguado en este pasaje de Plutarco y *Phallagōgía* en CORNUTO, *Theol. Graec.* 30), o procesiones con la figura del órgano masculino de la generación en madera o cuero, rito que pertenece al primitivo mundo campesino y que puede ser entendido como una forma de magia simpatética de fertilización. Para la existencia del rito en Grecia tenemos bastantes testimonios epigráficos y literarios, entre los que destaca el de ARISTÓF., *Acarn.* v. 247 ss., que lo presenta vinculado a las Dionisias rurales (*vid.* F. PORDOMINGO, *La poesía popular griega. Estudio filológico y literario* (Tesis doctoral), Salamanca, 1979, págs. 207 y ss.). La noticia que aquí da Plutarco se enmarca en la popularidad del culto dionisíaco en Egipto desde época helenística, aunque hay evidencia (como el citado pasaje de HERÓDOTO, II 48) para él desde el s. VI a. C. Quizá los festivales osirios greco-egipcios importaron un rito fálico-dionisíaco.

[70] Es el nombre griego, que también aparece en inscripciones ptolemaicas, transcripción del egipcio *Ḥr Wr* «Horus el grande», término que por primera vez aparece en un texto de las Pirámides (*Pyr.* 583: FAULKNER, *The anc. Pyr. Texts...*, pág. 114). Plutarco intenta distinguirlo de Horus, el hijo de Isis y Osiris, aunque incurre en una confusión entre los dos al final de este mismo capítulo. *Ḥr* probablemente significa «el que está en lo alto» y Horus es usualmente representado como un halcón o como un hombre con cabeza de halcón. Su identificación con Apolo comienza con HERÓDOTO (II 144) y puede haberse originado a partir de los atributos solares compartidos por los dos dioses.

[71] Tifón es el nombre griego que corresponde al egipcio Seth. La descripción de su nacimiento halla correspondencia en un antiquísimo texto egipcio de las Pirámides (*Pyr.* 205: FAULKNER, *The anc. Pyr. Texts*, pág. 50). Este mito ejemplifica que desde su venida al mundo, Seth manifiesta un carácter violento y maléfico que será el suyo en el curso de su existencia, puesto que se le atribuye «todo lo que carece de mesura y regularidad» (64, 376F); también de ello existen testimonios en antiguos textos egipcios (*vid.* GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside...*, pág. 302). Para este tipo de nacimiento anómalo existen paralelos en la mitología india y en la griega, en la que Dioniso surgiendo del muslo de Zeus, donde su progenitor, tras el parto prematuro de Sémele fulminada por el rayo, lo había acogido hasta cumplir el tiempo, o Atenea, naciendo de la cabeza de Zeus, son los ejemplos más notables.

madre, habiéndolo desgarrado de un golpe. En el cuarto día nació Isis, en regiones completamente húmedas[72], y en el quinto Neftis[73], a quien llaman también *Teleutḗ* y Afrodita y algunos incluso *Níkē*. Dicen que Osiris y Arueris son hijos del
356A Sol, Isis de Hermes, y Tifón y Neftis de Crono. Por esta razón también, al tercero de los días adicionales los reyes lo consideraban nefasto[74] y no se ocupaban de los asuntos pú-

[72] Plutarco en ningún otro lugar asocia a Isis con el agua excepto en 38, 365F, donde Sirio es considerado la estrella de Isis porque trae agua. De ahí que GRIFFITHS prefiera la variante *parýgrois* como adjetivo calificador del lugar del nacimiento de Isis, «ligeramente húmedo» o «próximo a regiones húmedas», transmitida por una parte de los manuscritos. La lectura tradicional *panýgrois* es en cambio defendida por HANI (*La rel. égyp...*, pág. 36) de acuerdo a la tradición egipcia que pretendía que Isis había nacido en el Delta, concretamente en Buto, junto a las marismas de Quemis.

[73] El nombre egipcio del que deriva el griego parece significar «señora de la casa», pero no revela su forma original o lugar de origen. Tampoco la tradición aporta datos y su personalidad es muy poco acusada, de modo que se la considera una creación artificial destinada a ofrecer con Seth, de la que es esposa (12, 356A), una pareja simétrica y antitética de la de Osiris-Isis. Al mismo tiempo es la que acompaña a Isis en su lamento por Osiris. Plutarco es el único en llamar *Teleutḗ* y *Níkē* a Neftis. Más tarde da explicaciones del nombre *Teleutḗ*: una cosmológica en 38, 366B (significaría que Neftis representa las «últimas tierras» de Egipto y el país árido), otra ontológica en 59, 375B (significaría los últimos estados de la materia o la muerte). La primera sin duda le viene de su esposo, el dios del desierto árido. El de *Níkē* parece deberse al período romano por su asociación con el dios guerrero greco-egipcio Anteo. Respecto al nombre Afrodita, es Hathor quien corresponde a la diosa en el panteón egipcio y BONNET, *Reallex...*, págs. 520 s., señala que en *Ḥn* (Diópolis Parva) Neftis era identificada con Hathor, fuente quizá para la aplicación del nombre a Afrodita.

[74] Los Calendarios de Esna y Edfu no mencionan el tercer día adicional y pasan directamente del segundo (nacimiento de Horus) al cuarto (nacimiento de Isis), hecho que podría apoyar ese carácter nefasto, específico de aquél, aludido por Plutarco. Pero la cuestión es más complicada porque o bien otros calendarios consideran todos los días nefastos (*Pap. Leid.* I 346, 2, 7 ss.; el *Calendario del Cairo* [ed. BAKIR], del tiempo de Ramsés II) o bien omiten los cinco días en cuestión (un Calendario del Imperio Nuevo tardío; también el *Pap. Sallier* IV).

blicos ni cuidaban de su persona hasta la noche. Dicen que Neftis se casó con Tifón y que Isis y Osiris, enamorándose incluso antes de nacer, se unieron en la oscuridad del seno materno[75]. Y algunos dicen también que de este modo nació Arueris y que es llamado «Horus el Viejo» por los egipcios, pero Apolo por los griegos.

13. Tan pronto como Osiris fue rey de los egipcios, los liberó de una vida indigente y salvaje, mostrándoles los frutos, promulgado leyes y enseñándoles a honrar a los dioses; después recorrió toda la tierra civilizándola sin la más mínima necesidad de armas, sino arrastrando a la mayoría con el he- B
chizo de la persuasión y de la palabra, acompañadas de todo tipo de canto y de música; razón por la que los griegos creen que es el mismo dios que Dioniso[76]. En su ausencia, Tifón no

[75] La referencia mítica es al matrimonio entre hermanos, o medio hermanos en el caso de Isis y Osiris en la versión del mito que aquí recoge Plutarco. Matrimonios de este tipo en la sociedad egipcia faraónica no se daban dentro de familias no reales; la costumbre, en cambio, era común en la época grecoromana y está especialmente bien atestiguada para la familia real de los Ptolomeos.

[76] Esta imagen de Osiris, que para los egipcios del Imperio Antiguo era el dios y rey de los muertos, como un rey humano, civilizador, educador, conquistador, que Diodoro (I 421), frente a la presentación sumaria que hace aquí Plutarco, da por extenso, ha sido tradicionalmente considerada como griega. Estos rasgos parecen ser debidos a su identificación con Dioniso (cf. 35, 364D), emparejada además a la identificación de Isis y Deméter (*vid.* Heródoto, II 144 y 146). De hecho algunos de esos rasgos parecen encajar mejor con los atributos específicos de Deméter, por excelencia la diosa de la agricultura. Hani (*La rel. égyp.*, págs. 42 y ss.) enérgicamente defiende, en cambio, la originalidad egipcia del núcleo de esta versión, en la que algunos rasgos pueden haber sido helenizados, pero cuyas líneas esenciales están atestiguadas en los textos egipcios: el *Himno a Osiris* (estela del Louvre C 286, Barucq, Daumas, *Hymnes et prières...*, págs. 91 y ss.) y el *Pap. Chester Beatty* I, *recto* (Lichtheim, *Anc. Egyp. Lit.* II, págs. 214 y ss.), ambos del Imperio Nuevo. El canon real del *Pap. Turín* I, que nombra a Osiris sucesor de Geb, es interpretado en su sentido propio.

osó emprender ninguna acción porque Isis vigilaba muy de cerca y estaba alerta con firmeza, pero, cuando volvió, maquinó contra él un engaño tras haber formado un grupo de setenta y dos conspiradores y teniendo como cómplice a una reina procedente de Etiopía, a la que llaman Aso[77]. Habiendo medido ocultamente el cuerpo de Osiris y habiendo hecho fabricar un arca[78] hermosa y extraordinariamente adornada, de su
C tamaño, la hizo llevar al banquete. Deleitados y admirados todos ante su vista, Tifón, bromeando, prometió regalar el arca a aquel que, tendido dentro, fuera del mismo largo. Intentándolo todos, uno a uno, como nadie encajaba, se metió Osiris y se tendió completamente. Los conjurados se precipitaron a poner la tapa y, habiéndola sujetado con clavos desde fuera, sobre los que derramaron plomo fundido, transportaron el arca hasta el río y la dejaron ir a través de la boca Tanítica hacia el mar, boca a la que, a causa de esto, incluso ahora los egipcios la llaman todavía «la odiosa» y «la abominable»[79]. Dicen que esto ocurrió en el decimoséptimo día del mes *Athýr*[80], en el que el sol pasa por el Escorpión, en el vigésimo octavo año
D del reinado de Osiris. Algunos, sin embargo, dicen que son sus años de vida, no que haya reinado tanto tiempo.

---

[77] Solamente mencionada aquí por su nombre. En 39, 366C Plutarco señala que la reina de los etíopes simboliza los vientos del sur que ayudan a Tifón, como fuerza de la sequedad.

[78] Plutarco usa más tarde en el mismo sentido los términos *sorós* (15, 357A; 44, 368D) y *angeîon* (14, 356E; 17, 357F).

[79] La rama tanítica, situada al este del Delta, formaba parte del dominio de Seth.

[80] El 13 de noviembre. En 39, 366D-E Plutarco establece, en cambio, que la muerte de Osiris tiene lugar en el momento en que el Nilo se retira y las noches comienzan a ser más largas y asigna cuatro días al festival del lamento por Osiris. En 42, 367E reitera la tradición aquí señalada del 17 del «mes» (sin nombrarlo). Los textos de Denderah sobre los festivales de Osiris nombran a *Khoiak*, el último mes de la inundación, y el de la siembra, que sería más apropiado por la idea de muerte de la vegetación con el enterramiento del grano. Quizá Plutarco se basa en calendarios egipcios diferentes o es un problema de ajuste del calendario civil y el alejandrino.

14. Por ser los Panes y los Sátiros los primeros que, al
habitar la región que circunda a Quemis, se enteraron del acon-
tecimiento y dieron la noticia de lo que había ocurrido, los
repentinos tumultos y consternaciones de la multitud todavía
ahora a causa de esto son llamados «pánicos» [81]; e Isis, al en-
terarse, se cortó enseguida una de sus trenzas y se puso un
vestido de luto, allí donde está la ciudad que todavía ahora
lleva el nombre de Copto [82]. Otros piensan que el nombre sig-
nifica «privación», pues la idea de «privar» la expresan con
kóptein [83]. Errante por todas partes [84] y sin salida, a nadie a E
quien se acercaba dejaba de interrogar, sino que incluso a unos
chiquillos con los que se encontró les preguntó por el arca;
se dió la circunstancia de que ellos la habían visto y señalaron
la boca a través de la cual los amigos de Tifón dejaron ir el
ataúd al mar. Por esta razón piensan los egipcios que los niños

[81] Plutarco introduce aquí un elemento dionisíaco: los Panes aparecen en el culto de Dioniso desde el s. v a. C., como compañeros de los sátiros y del propio Dioniso. El nombre de Quemis parece hacer referencia a una localidad del Delta central cercana a Buto, cf. Heródoto, II 156. Otros estudiosos (Hopfner, *Plutarch über Isis...* I, págs. 42-43) la identifican con Panópolis (Akhmîm) en la orilla izquierda del Nilo central, temprano centro de culto de Min, el dios de la fertilidad sexual.

[82] Copto está situada en la orilla izquierda del Nilo central; en la tradición egipcia Isis es prominente en Copto desde el Imperio Nuevo, pero no parece haber alusión en los textos egipcios a Isis cortando una trenza o un bucle del cabello en señal de duelo. La costumbre, griega, no es encontrada en el Egipto faraónico, donde las mujeres mostraban su tristeza llevando el cabello largo y despeinado: Heródoto, II 36. Griffiths *(Plutarch's De Iside...*, pág. 315) concluye que este detalle es debido quizá a la elaboración griega de algún elemento en el culto de Isis en Copto.

[83] La palabra *kóptein* «golpear», «cortar», es usada en la voz media en el sentido derivado de «lamentarse» (es decir, darse golpes en señal de duelo). Ocasionalmente la voz activa significa además «cortar de» y de aquí Plutarco deriva el significado de «privar».

[84] El vagar errante de Isis en busca de su esposo y hermano Osiris está bien documentado en los textos egipcios ya desde los *Textos de las Pirámides*.

tienen poder mántico y sobre todo obtienen augurios de las palabras de los niños cuando juegan en los templos y gritan lo que les viene a la cabeza[85].

Isis, tras enterarse de que Osiris, enamorado, se había unido con su hermana por ignorancia creyendo que era ella, y habiendo visto como prueba la corona de meliloto que aquél
F dejó a la puerta de Neftis[86], buscaba al niño (pues tan pronto como ésta dió a luz lo expuso por temor a Tifón); encontrado con dificultad y esfuerzo bajo la guía de los perros, Isis lo crió, y él se convirtió en su guardián y servidor y recibió el nombre de Anubis[87], y se dice que protege a los dioses, como los perros a los hombres.

357A **15.** Después de esto se enteró de que el arca, habiendo sido empujada por el mar hasta el territorio de Biblos[88], las

---

85 Otros autores (ELIANO, *Nat. de los anim.* XI 10; JENOF. DE ÉFESO, V 4) señalan también que los egipcios atribuían dotes proféticas a los niños.

86 Plutarco en otros pasajes del tratado (38, 366B-C, cf. 44, 368E y 59, 375B) se refiere a este episodio. HOPFNER, *Plutarch über Isis...* I, pág. 46, señala que estaría aquí el motivo de que Seth destruyera el miembro viril de Osiris (18, 358B), llevando a cabo así la antigua *lex talionis*.

La corona de meliloto (o de otras plantas) era llevaba por el enamorado en la visita nocturna a su amada. El colgar o dejar coronas ante la puerta, la mayoría de las veces cerrada, como testimonio de amor, es un motivo claro del *Paraclausíthyron* «el canto del enamorado ante la puerta cerrada de la amada», género bien representado en los poetas helenísticos y romanos: *vid.* O. COPLEY, *Exclusus amator*, Wisconsin, 1956. Es pues la transposición de una costumbre humana al plano divino.

87 Anubis, el dios embalsamador, era representado como un perro (cf. 44, 368E-F). En la literatura egipcia temprana Anubis es un dios de los muertos. El papel que cumple aquí está derivado quizá del de su compañero *Wepwawet* («abridor de los caminos»), el dios de Licópolis. Como dios embalsamador figuró siempre en las representaciones funerarias y estuvo así estrechamente vinculado a las ideas osirias.

88 Biblos es una ciudad de la costa de Fenicia. Dentro del mito de Osiris, el episodio de Biblos que se narra en este y el siguiente capítulo, es mencionado por primera vez en Plutarco; los paralelos citados por HOPFNER, *Plutarch über Isis...* I, págs. 49 ss., incluido el de LUCIANO, *Sobre la diosa Siria* 7, son

olas la pusieron dulcemente en los brazos de una mata de erica [89]; la mata, convirtiéndose en poco tiempo en un hermosísimo y crecido tronco la envolvió, se desarrolló en derredor y la ocultó dentro de sí; el rey, admirado del tamaño de la planta y habiendo hecho cortar el tronco que contenía el ataúd, sin que se viera, lo utilizó como soporte del techo de su palacio. Y dicen que Isis, habiéndose enterado de esto por un rumor de inspiración divina, llegó a Biblos y, sentada sobre una fuente en actitud apenada y llorosa, no intercambiaba palabra con ninguna otra persona, pero acogía afectuosamente a

---

todos posteriores. Esta circunstancia junto a otras peculiaridades, como los claros ecos del *Himno a Deméter* homérico, han centrado la atención de los estudiosos. HANI (*La rel. égyp.*, págs. 62 y ss.) insiste en el carácter compuesto del episodio, realizando sobre él un análisis estratigráfico que revela tres niveles en esta gesta de Osiris: el egipcio, el fenicio y el griego. Sobre territorio sirio el mito egipcio de Osiris se habría fusionado con el mito fenicio de Adonis (Tammuz) y con el mito griego eleusino de Deméter. La triple amalgama en su forma última es característica de la época helenística y ptolemaica y su tono de novela o cuento popular atestigua su carácter popular. GRIFFITHS (*Plutarch's De Iside...*, págs. 320 y s.) piensa que esta referencia de Plutarco presupone un culto de Osiris (e incluso de Isis) en Biblos en época helenística y romana. Es más, excavaciones recientes en Biblos han revelado muchas figuritas de dioses, que no es fácil identificar, pero donde la estatuaria osiria está presente, lo cual apunta a un culto de Osiris en el Imperio Nuevo. Aunque no hay representaciones de Isis en Fenicia antes del s. VII o VI d. C., una vinculación de ella con Astarté a través del anterior culto de Osiris, y favorecida por su identificación egipcia con Hathor, parece posible. El sincretismo de Hathor y Astarté está bien atestiguado para Fenicia. Que Plutarco utilizó para este episodio fuentes anteriores (quizá Manetón o Timoteo) parece indudable para ambos estudiosos.

89 La descripción que da después Plutarco no puede corresponder a las características de la planta representada por *ereíkē*, un tipo de brezo, que no puede crecer a una altura ni llegar a tener un grosor como para soportar el techo de un palacio. La alternativa es o asumir que representa un árbol maravilloso o pensar que Plutarco traduce equivocadamente un término egipcio (o fenicio): SETHE ha sugerido que hay una confusión entre la palabra griega y la palabra semítica que designa el cedro («Byblos und der Osiris Mythus», *Zeitschr. f. ägypt. Sprache*, 45 [1908], 12 y ss.; «Osiris und die Zeder von Byblos», *Zeitschr. f. ägypt Sprache*, 47 [1910], 71 y ss.).

las criadas de la reina y les mostraba sentimientos de amistad trenzando sus cabellos e impregnándoles el cuerpo de la ad-
B mirable fragancia que emanaba del suyo. Al ver la reina a las criadas le sobrevino el deseo de la extranjera, de sus cabellos y de su piel, que exhalaba ambrosía; y así, habiendo sido llamada y convirtiéndose en su amiga íntima, aquélla la hizo nodriza de su hijito[90]. El nombre del rey dicen que era Malcandro[91]; el de la reina, unos que Astarté, otros Saosis y otros Némano, que los griegos dirían Atenaíde[92].

---

[90] Existen detalles puntuales en esta parte del relato que delatan claramente su origen griego, que han sido tomados del mito de Deméter: Isis al llegar a Biblos se sienta sobre una fuente en actitud llorosa como Deméter en el *Himno homérico*, vv. 98-100; cf. además CALÍMACO, *Himno a Deméter*, 15, APOLODORO, I 5 1. Isis exhala de su cuerpo fragancia de la que se impregna el cuerpo de las esclavas, del mismo modo que en el *Himno homérico a Deméter* 231-238 la diosa acoge en su oloroso seno a Demofonte, el hijo de Metanira, cuyo cuerpo frota con ambrosía y sobre el que sopla dulcemente. Tanto Isis como Deméter (*Himno homérico* 213 ss.) son elegidas para ser la nodriza del hijo de la reina. Estos rasgos, sin menoscabo de su carácter griego, se superponen fácilmente a la figura de una Isis como diosa triste en Egipto desde tiempos tempranos o a una Astarté representada como *Venus lugens* a la que es presentado el cadáver de su joven amante Adonis. Es posible admitir, incluso, el culto de una Astarté llorosa en Biblos desde época temprana.

[91] GRIFFITHS (*Plutarch's De Iside...*, pág. 325) cree que hay que leer aquí *Málkathros* y que el dios fenicio Melcarth (*Melek gart* «rey de la ciudad») es probablemente el nombre implicado, que se encuentra en griego en la forma metatética *Mélkathros*. Pero Melcarth es el dios de Tiro, no de Biblos, y además ha sido siempre asimilado por los griegos a Heracles. HANI (*La rel. égyp...*, págs. 77-78) apoya la hipótesis de I. Lévy, según la cual Malcandro corresponde a Malk-Addir, «el rey poderoso», una divinidad de Biblos revelada por la inscripción de Eschmounazar (I. LEVY, «Malcandre dans l'inscription d'Eschmounazar», *Rev. Arch.* (1904), 385-399). Malk-Addir es el rey de los muertos y así Isis encuentra a Osiris en su reino, el Hades fenicio.

[92] Astarté era una diosa fenicia del amor y de la fecundidad cuyo prototipo era la diosa asiria Ishtar. Que la reina de Biblos sea llamada aquí Astarté recuerda el hecho de que esta diosa estaba entre las primeras reinas de Fenicia. Fue identificada con Hathor y después con Isis. Para Saosis y Némano no ha sido hallada una etimología identificadora convincente. Atenaíde parece corresponder a un nombre, no usado en ninguna otra parte, de Palas Atenea, justi-

16. Isis criaba al niño, poniendo el dedo en su boca[93] en lugar del pecho, y por la noche quemaba las partes mortales de su cuerpo; y ella, convertida en golondrina, volaba alrededor de la columna y gemía, hasta que la reina, que estaba vigilando y que lanzó un grito cuando vió a la criatura envuelta en llamas, la privó de la inmortalidad[94]. La diosa se reveló y pidió la columna que sostenía el techo; tras haberla removido con toda facilidad, cortó la capa de erica, después la cubrió con tela de lino, la bañó en mirra y se la confió a los reyes, y todavía ahora los de Biblos veneran el leño depositado en el templo de Isis[95]. Cayó sobre el ataúd y lanzó un lamento tal que el más joven de los dos hijos del rey murió; retuvo al mayor con ella y habiendo colocado el ataúd en una barca zar- C D

---

ficado quizás por el aspecto guerrero en una época temprana de Astarté, que invitaría a la comparación con aquella diosa.

[93] Según Maspero en su *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, II, París, 1895, págs. 487 y 581, n. 2, Plutarco, sin darse cuenta, está aludiendo aquí a un antiguo rito de adopción, vigente entre los modernos abisinios.

[94] También Deméter ocultaba por la noche a Demofonte en el fuego ardiente para sustraerlo a la vejez y a la muerte hasta que Metanira lo descubrió y lanzó un grito de dolor (*Himno a Deméter,* 139 y ss.). Ello reflejaría una antigua creencia en el uso del fuego como medio de inmortalidad, también una costumbre de pasar los niños a través del fuego como una protección contra las influencias del mal, e incluso el mito eleusino puede reflejar una «prueba de fuego» en los misterios eleusinos.

Para la conversión de Isis en golondrina se ha pensado en un influjo griego, al ser la golondrina el pájaro del lamento por excelencia entre los griegos, como el mito de Proene y Filomela simboliza. Pero incluso hay una fuente fenicia más próxima y monedas romanas de Arca, en las que Astarté es representada llorando, contienen pájaros sobre pilares. Además hay que aportar el paralelo de Isis y Neftis, representadas como halcones que están lamentándose a cada lado del ataúd de Osiris en los monumentos figurados.

[95] Se sabe que existía en Biblos un santuario de Astarté a mediados del s. II d. C., en el que eran celebrados además ritos en honor de Adonis y que contenía un alto cono u obelisco. Quizá el pilar osirio fuera eventualmente identificado con este cono, siguiendo la fusión de Isis y Astarté.

pó. Y, cuando el río Fedro[96] alimentó un viento bastante violento hacia el amanecer, encolerizada secó la corriente.

17. En el primer lugar solitario que encontró, a solas consigo misma abrió el arca y juntando rostro con rostro lo abrazaba y lloraba[97]. Pero al darse cuenta de que el niño se había acercado por detrás en silencio y estaba contemplando la escena, se volvió y llena de cólera le dirigió una terrible mi-
E rada; el niño no pudo soportar el terror y murió. Otros dicen que no fue así, sino que, como ha quedado dicho antes[98], cayó al mar y recibe honores gracias a la diosa; pues a quien los egipcios celebran en los banquetes bajo el nombre de Máneros[99] es éste. Algunos, sin embargo, sostienen que el niño se

---

[96] Este río no es nombrado en ninguna otra parte. MEUNIER, *Plutarque. Isis et Osiris*, pág. 67, dice que es un arroyo que corre al sur de Biblos, que desemboca no lejos de Gébeil y que hoy lleva el nombre de Wady Fedar.

[97] HANI (*La rel. égyp...*, págs. 81-82) piensa que hay aquí una velada alusión a la escena de la concepción póstuma de Horus (mencionada sucintamente al final del capítulo 19, aunque allí referida a Harpócrates), dentro del mito de Osiris de importancia capital para los egipcios, y que explicaría en el texto de Plutarco por qué el hijo del rey fue tan severamente castigado. La gravedad de la indiscreción de éste no halla una explicación en la escena tal como la presenta Plutarco. Los documentos egipcios que se refieren a o representan esa concepción póstuma son coleccionados por HOPFNER (*Plutarch über Isis...*, I, 80), GRIFFITHS (*Plutarch's De Iside...*, pág. 353) y HANI (*loc. cit.*).

[98] Cf. 8, 355E, donde es referida la muerte de Dictis, el hijo de leche de Isis. El pasaje presenta problemas textuales y algunos editores han llegado a señalar una laguna. Aceptar la solución textual reflejada por la traducción presupone la identificación de Dictis con el hijo mayor del rey y aceptar la doble versión de que allí cayó al río y aquí al mar.

[99] Sólo Plutarco, y en este pasaje sólamente, hace a Máneros hijo de la reina de Biblos. Según HERÓDOTO, II 79, Máneros era el hijo único del primer rey de Egipto, Menes o Minis, que habría muerto prematuramente y en cuyo honor se cantaban trenos análogos a los cantos de duelo de Fenicia, Chipre y otras partes, llamados por los griegos «Cantos de Lino». Heródoto además lo identifica con Lino; en PAUSANIAS, IX 27, 7, Lino, el hijo de Urania y Anfimaro, se dice que rivalizó con Apolo en la música, por lo que éste le dió muerte (Plutarco dice aquí que Máneros inventó la música). Ninfis (*apud* ATENEO XIV

llamaba Palestino o Pelusio y que la ciudad epónima, fundada por la diosa, tomó el nombre de él[100]; y cuentan que el Máneros objeto de sus cantos fue el primero que descubrió la música. Algunos, a su vez, sostienen que no es nombre de nadie, sino un brindis de hombres que beben y celebran una fiesta: «Buena suerte acompañe a tales cosas», pues esto es lo significado por «Máneros» cada vez que los egipcios usan la exclamación. Como sin duda también su exhibición de la ima- F
gen de un hombre muerto llevada en una cajita no es recuerdo de lo acontecido a Osiris, como algunos suponen, sino que, como una autoexhortación mientras beben a aprovecharse y disfrutar de los bienes presentes, en la idea de que muy pronto todos serán tales, introducen al desagradable convidado[101].

620A) identifica a Máneros con Bormo, un bello joven que desapareció en el agua cuando iba a buscarla para los segadores. PÓLUX, IV 7, 54 dice que Máneros fue el descubridor de la agricultura, y él y Ninfis apuntan a un canto de campesinos de lamento. La idea de que además sea un canto de la cosecha, un canto de duelo por la muerte del dios de la vegetación, cuenta con el paralelo de la fiesta de duelo después de la cosecha celebrada en honor de Adonis (cf. LUCIANO, *Sobre la diosa siria* 6; TEÓCRITO, *Id.* XV, 132-135). También el Lino se cantaba durante la vendimia *(vid. Ilíada* XVIII 569 ss.).

La etimología del nombre no ha recibido una explicación satisfactoria. Pero del pasaje de Plutarco y de las fuentes señaladas es posible vislumbrar variantes de un mismo mito extendido en el Mediterráneo oriental, la existencia de una deidad (o deidades) vegetal bajo distintos nombres, que es celebrada con fiestas y cantos rituales que celebran su muerte, que coinciden con la recolección y que en última instancia responderían a un lamento por la muerte del espíritu del grano: *vid.* J. G. FRAZER, *The golden Bough = La rama dorada. Magia y religión* [trad. E y T. I. Campuzano], 2.ª ed., México, 1951, págs. 483 y ss.; *Adonis, Attis, Osiris. Studies in the History of oriental Religion*, 2.ª ed., Londres, 1907, págs. 296 y ss.

100 HANI *(La rel. égyp....*, pág. 84) señala siguiendo a EISLER, «Diktys von Byblos und die Zwiebeln», *Orientalist. Literaturzeit.* 39 (1936), 720-726, que puesto que Dictis sería una forma de Tammuz en tanto que *anum sapar*, «señor de la red», y Tammuz es Adonis en Palestina, de ahí le vendría el nombre de Palestino. La ciudad de Pelusio estaba en el Delta oriental, centro de culto de Amón; el culto de Isis en Pelusio está también atestiguado en varias fuentes.

101 Plutarco habla de esta costumbre además en *Sept. sapient. conv.* 2 *(Mor.* 148 A-B) y HERÓDOTO, II 78, da incluso más detalles sobre la imagen

18. Isis se encaminó junto a su hijo Horus, que estaba siendo criado en Buto [102], y puso el ataúd en un lugar apartado; Tifón, que cazaba por la noche a la luz de la luna, tropezó con
358A él, y al reconocer el cuerpo, lo dividió en catorce trozos y los dispersó [103]. Isis, al saberlo, lo buscaba navegando a través de

---

exhibida. P. MONTET (*La vie quotidienne en Égypte au temps des Ramsès -1300/-1100*, París, 1946, págs. 100-101) ha encontrado en Tanis en una casa estatuillas de momia del tamaño señalado por Heródoto (1 o 2 codos = de 45 a 90 cms.) que han podido servir para este uso. La costumbre se extendió entre los romanos: cf. PETRONIO, *Sat.*, 34, 8 y LUC., *Sobre el luto* 21; relieves de estuco de una tumba de Cumas muestran esqueletos danzando, así como también aparecen éstos sobre copas de beber.

La reflexión sobre la muerte que conlleva una exhortación al *carpe diem* tiene paralelos en la literatura egipcia en los *Cantos de los harpistas*, en dos cantos de comienzos del Imperio Nuevo que reproducen uno grabado en la tumba del rey Intef, posiblemente de la XI Dinastía (*c.* 2000-1780 a. C.), ejecutados en festines que aparecen representados en las capillas funerarias: M. LICHTHEIM, «The Songs of the Harpers», *Journ. of Near East. Stud.* 4 (1945), 178-212; S. SCHOTT, *Altägyptische Liebeslieder = Les chants d'amour de l'Égypte ancienne*, París, 1956, págs. 140-156; LICHTHEIM, *Anc. Egyp. Liter.*, I, págs. 194 y ss.; SIMPSON, *The Liter. of anc. Egypt*, págs. 296 y ss.

[102] Es la primera referencia local para la vuelta de Isis de Fenicia a Egipto. En 38, 366A dice que Horus fue criado por Leto en las marismas que rodean Buto, ciudad situada junto a la boca sebenítica en el delta del Nilo. HERÓDOTO, II 196 dice además que Leto ocultó a Apolo (Horus) de Tifón en la cercana isla de Quemis. Ya en los *Textos de las Pirámides* Horus aparece prominentemente vinculado a Pe, una parte de Buto, y a la vecina Quemis. Es aquí la primera vez que Plutarco llama a Horus hijo de Isis, como distinto de Horus el Viejo (12, 356A), que es hermano de Isis, y como distinto de Harpócrates (19, 358D), que nace de la unión póstuma de aquélla con Osiris, aunque Hani (*La rel. égyp.*, pág. 94) piensa que la identificación de ambos parece fuera de duda.

[103] El desmembramiento de Osiris es ya conocido por los *Textos de las Pirámides* (*Pyr.* 1867: FAULKNER, *Anc. Egyp. Pyr. Texts*, pág. 271). El número de partes desmembradas recibe una interpretación lunar en 42, 368A, y con él coincide la lista del templo de Denderah que recoge los distritos (*nómoi*) en los que esas partes fueron distribuidas, aunque otras fuentes presentan un número diferente. El desmembramiento en el ritual del sacrificio es un rasgo de la religión egipcia: *Pyr.* 1544 (FAULKNER, *Anc. Egyp. Pyr. Texts*, pág. 234) describe

las marismas en un bote de papiro [104]; ésta es la razón por la que quienes navegan en botes de papiro no son atacados por los cocodrilos, que muestran ya sea su temor ya su veneración hacia la diosa. Por esto también se dice que hay muchas tumbas de Osiris en Egipto, porque al encontrarse con cada parte, aquélla le construía un sepulcro. Pero otros dicen que no, que Isis hacía imágenes y las entregaba ciudad por ciudad, como si entregara su cuerpo, con el fin de que recibiera honores en el mayor número de ellas y, en el caso de que Tifón se impusie- B ra a Horus, desistiera de buscar la tumba verdadera, al ser muchas las así consideradas y señaladas [105]. La única parte de Osiris que Isis no encontró fue el miembro viril, pues fue arrojado enseguida al río y el lepidoto, el pagro y el oxirrinco lo devoraron, peces de los que especialmente abominan [106]. Sin em-

---

el sacrificio de un toro, identificado con Seth, cuyos miembros eran distribuidos entre los dioses.

[104] *Bâris* «bote de papiro» es una transcripción al griego del egipcio *b3yr*. Varios autores griegos (Esquilo, Heródoto, etc.) usan la palabra para un bote y el tipo mencionado por Plutarco se atestigua para Egipto desde los tiempos más tempranos: un tipo de embarcación ligera, con los extremos afilados y hacia arriba, destinada a la pesca en las zonas pantanosas del Delta.

[105] Plutarco vuelve en 20, 359A y 35, 365A sobre el mismo motivo y Diod. Síc., I 21, 5 ss. da una versión que coincide con la segunda presentada aquí por Plutarco. La más temprana alusión al entierro de miembros separados del cuerpo del dios procede del Imperio Nuevo. Originariamente se creía que el dios que había sido enterrado en un único lugar, probablemente Abidos.

[106] Las fuentes egipcias no revelan una tradición específica de este tipo respecto a Osiris, aunque de la importancia de este detalle en su leyenda egipcia da cuenta el que sea reproducido en el *Cuento de los dos hermanos (Pap. d'Orbiney*, del Imperio Nuevo: Lichtheim, *Anc. Egyp. Lit.* II, págs. 203 y ss), una transposición popular y novelada del mito osirio. La posible intrusión de un elemento griego no ha de ser desestimada: Crono secciona el falo de Urano y lo arroja al mar. Las explicaciones a este hecho pueden ser varias: aplicación de la *lex talionis* o explicación etiológica para explicar el tabú del pescado. Hani *(La rel. égyp...*, pág 91) insiste en el significado de rito de fecundidad, para favorecer quizá la crecida del Nilo, como lo deja entender Plutarco en el cap. 36. Tanto este autor como Griffiths *(Plutarch's De Iside...*, págs. 343-344) enfatizan su relación con el contexto del Osiris itifálico.

bargo Isis, en lugar del miembro viril, hizo una imitación de él y consagró el falo, en honor del cual todavía ahora los egipcios celebran una fiesta.

19. Más tarde, llegado Osiris del Hades junto a Horus, lo ejercitaba y entrenaba para la batalla; después le preguntó qué es lo que consideraba lo más hermoso; y al decirle él «vengar al padre y a la madre de uno por haber sido maltratados», le preguntó en segundo lugar cuál es el animal que consideraba más útil para quienes van al combate; y al responderle Horus
C «el caballo», se quedó sorprendido y preguntó por qué no más el león que el caballo; pues bien, Horus le respondió que el león era útil para quien necesitaba defensa, pero el caballo para dispersar y aniquilar al enemigo en la retirada [107]. Osiris se alegró de oír ésto, porque consideraba que Horus estaba lo suficientemente preparado. Y se dice que al ponerse muchos, sucesivamente, de parte de Horus, también se adhirió la concubina de Tifón, Tueris [108]; una serpiente que perseguía a ésta fue hecha pedazos por los seguidores de Horus, y ahora, por esta razón, echando en el medio una cuerda, la cortan en trozos. Pues bien, el combate duró muchos días y venció Horus; a
D Tifón, aunque Isis lo recibió encadenado, ésta no lo hizo pe-

[107] El caballo fue introducido en Egipto no antes de la XVIII Dinastía (c. 1575-1308 a. C.), de modo que el detalle puede no haber pertenecido a la forma primera del mito. El montar a caballo probablemente deriva de Siria o Asia Menor. El león, en cambio, en el arte egipcio a menudo simboliza al faraón, como en la Esfinge de Gizeh. Es difícil explicar la participación del león en la lucha, sin paralelos en otros pueblos, que se sirvieron de elefantes, camellos, caballos, pero no de leones.

[108] Tueris es la diosa-hipopótamo egipcia Tawert («la grande»), más a menudo llamada Opet, que aparece ya en *Pyr.* 381 (en la forma Ipy: FAULKNER, *Anc. Egyp. Pyr. Texts*, pág. 78), como una diosa benigna que amamanta al rey. Es la protectora del embarazo y, en contraste con el hipopótamo macho, que a menudo tiene conexiones sethianas, aquélla tiene asociaciones favorables, siendo incluso llamada «la madre de Osiris».

recer, sino que lo soltó y lo dejó ir[109]; pero Horus no soportó esto de buen temple, sino que echándole mano a su madre le arrancó de la cabeza la corona; Hermes, entonces, le cubrió la cabeza con un casco en forma de cabeza de vaca[110]. Tifón incoó un proceso contra Horus por bastardía, pero, con la ayuda de Hermes, Horus fue declarado por los dioses hijo legítimo, y Tifón fue derrotado en otras dos batallas[111]. De Osiris, unido a ella después de la muerte, Isis engendró a Harpócrates, na-

---

[109] La lucha de Horus contra Seth-Tifón es por el trono de Egipto y la señal de la victoria de Horus es el hecho de que el faraón vivo era considerado como la encarnación de Horus. En una fase más temprana el rey es representado encarnando a Horus y Seth. El relato mitológico más completo del combate está en el *Pap. Chester Beatty* I, *recto* («Cuento de Horus y Seth»: LICHTHEIM, *Anc. Egyp. Lit.*, pág. 214), del Imperio Nuevo, donde, por asentimiento del propio Seth, Horus recibe su cargo de Osiris y Seth recibe una posición de honor. Los *Textos de las Pirámides* señalan que en el curso del combate Horus perdió su ojo y Seth sus testículos *(Pyr.* 418; FAULKNER, *Anc. Egyp. Pyr. Texts*, pág. 85); cf. *infra* 55, 373C.

[110] Plutarco suaviza aquí la historia de la decapitación de Isis por Horus (que a comienzo del capítulo 20 afirma haber omitido), conocida por el *Pap. Chester Beatty* I y *Pap. Sallier* IV, una versión similar a *Pap. Cairo* 86637 (BAKIR, *The Cairo Calendar, recto* 7, 4 ss.) en el que se puede leer que Thoth (Hermes) restauró su cabeza como una cabeza de vaca. El bucranio era originariamente el tocado de Hathor, pero con la frecuente identificación de las dos diosas, fue comúnmente llevado por Isis desde el Imperio Nuevo. Un resultado fue la identificación de Isis e Ío a quien Zeus había cambiado en una vaca.

[111] Este proceso es consignado en el *Himno a Amón-Ra (Pap. Cairo* 17), *Himno a Osiris* (estela del Louvre C 286, 11. 16-25), *Himno a Amón* (estela del British Museum 826) *(vid.* BARUCQ, DUMAS, *Hymnes et prières...*, págs. 191, 91 y 187 respectivamente), entre otros textos, pero en este pasaje de Plutarco encontramos la única mención a una pretensión ilegítima de Horus al trono. El papel de Hermes como abogado defensor de Horus y Osiris es antiguo y figura en el ritual póstumo del muerto que se desarrolló desde el prototipo mitológico de la lucha de Horus y Seth. La dos batallas aquí referidas no pueden ser identificadas con ninguna particular entre las muchas recogidas en los textos egipcios.

E cido prematuramente y con las extremidades inferiores debilitadas [112].

20. Éstos son más o menos los puntos importantes del mito, eliminados los más infames, cuales son el desmembramiento de Horus y la decapitación de Isis [113]. Pues bien, que, si estas cosas relativas a la naturaleza bienaventurada e imperecedera, según la cual sobre todo es representado lo divino, las consideran y cuentan como que en verdad fueron llevadas a cabo y acaecieron, «es preciso escupir y lavarse la boca», como dice Esquilo [114], no hay ninguna necesidad de decírtelo; pues también tú misma detestas a quienes tienen opiniones tan anormales y bárbaras respecto a los dioses; que, sin embargo, estos mitos no se parecen en absoluto a los relatos sin consistencia y

---

[112] *Vid.* n. 97 sobre los testimonios egipcios de esta unión póstuma de Isis y Osiris. No todos los estudiosos están de acuerdo, sin embargo, en una identificación de Horus y Harpócrates, cuyo nombre en egipcio *(Ḥr-p3-ẖrd)* significa «Horus el niño»: así GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside...*, pág. 353; FROIDEFOND, *Plutarque. Isis et Osiris*, pág. 271, n. 3.

[113] En el comienzo del capítulo 58 (374E), Plutarco señala que «hay que utilizar los mitos no como si fueran totalmente historia, sino tomando de cada uno lo conveniente». Entre los elementos ofensivos estaban quizá no sólo los dos episodios mencionados por él aquí, sino además las historias de cómo Seth tuvo relaciones homosexuales con Horus, cómo Horus violó a su madre y la castración de Seth.

El desmembramiento aquí aludido parece referirse al castigo que Isis infligió a su hijo por el atentado que éste cometió sobre ella: las manos de Horus son cortadas por Isis y arrojadas al agua con una maldición o por Ra como en el *Pap. Chester Beatty* I: *Vid.* HANI «Plutarque et le démembrement d'Horus», *Rev. Ét. Gr.* 76 (1963), 111-120.

[114] S. RADT, *Tragicorum Graecorum Fragmenta* III, Gotinga, 1985, fr. 354. Un sentimiento de horror ante la crudeza de algunos mitos primitivos es expresado por varios escritores griegos. Así PÍNDARO *(Ol.* I 25 ss.) rechaza la historia de que Tántalo dió muerte y cocinó a su hijo Pélope como plato distinguido para los dioses, afirmando que «los mitos, adornados con abigarradas mentiras, nos engañan». Platón, aunque creó sus propios mitos, rechazó la mitología tradicional.

huecas fabricaciones que poetas y prosistas, construyéndolas de su cosecha como las arañas, tejen y despliegan cual primicias F sin fundamento, sino que contienen algunas dificultades y narraciones de sufrimientos, tú misma lo reconoces. Y del mismo modo que los científicos aseguran que el arco iris es el reflejo del sol, que debe sus variados colores a que nuestra vista se aparta de él en dirección a la nube [115], así este mito es la imagen 359A de una cierta verdad que desvía nuestra mente a otros pensamientos, como veladamente dan a entender los sacrificios con duelo y aparente aire triste y las estructuras de sus templos, que ya se despliegan en alas y columnatas abiertas y salubres, ya tienen ocultos y sombríos vestuarios bajo tierra que se asemejan a criptas y capillas funerarias [116]; y no menos dan esa impresión las tumbas de Osiris, en los muchos lugares en que, se dice, su cuerpo reposa; en efecto, Tis [117], dicen, es el nombre dado

[115] En *Amatorius* 20 *(Mor.* 765E), Plutarco describe a Isis como la madre de Eros y explica el arco iris como una refracción de la visión que da la impresión de que lo que es visto es «como concebido en una nube»; cf. *De facie in orbe lunae* 3 *(Mor.* 921A). Este pasaje sugiere que Plutarco no considera el método alegórico como uno que oculta la verdad del mito sobre el que está basado.

[116] Un número de templos egipcios de época ptolemaica, entre los que destaca el de Hathor en Denderah, contienen habitáculos subterráneos. De ellos probablemente sólo un número limitado fueron usados como vestuarios (sacristías); otros para almacenaje de objetos y estatuas e incluso para celebrar la parte de ceremonial que era secreta. También, ocasionalmente, templos de períodos más tempranos contenían estas habitaciones, algunas de las cuales se han revelado como lugares de enterramiento, y en Edfu estaban especialmente conectadas con el culto y misterios de Osiris (A. Badawy, *A History of Egyptian Architecture* I, Giza, 1954). Los templos de Isis de época greco-romana de fuera de Egipto fueron construidos, en lo que se refiere a estas criptas, sobre el modelo egipcio. Griffiths *(Plutarch's De Iside...,* págs. 359-361) lo documenta con su examen personal sobre el templo de Isis de época romana en Pompeya y aporta otros paralelos.

[117] *Thîs* o *Thînis* es la forma grecizada de Tnỉ, la metrópolis del nomo 8.º del Alto Egipto, próxima a Abidos. Fue la capital de las dos primeras dinastías. Es la lectura sugerida por Griffiths al lado de la suya propia, *Thinítēs*, y definitivamente adoptada por Froidefond. La frase de Plutarco contiene un elemento de etimología: *thîn/alēthinón.*

a una pequeña ciudad, en la idea de que sólo ella posee la verdadera tumba, y los egipcios ricos y poderosos son enterrados con
B preferencia en Abidos [118], por considerar un honor recibir sepultura en la misma tierra que el cuerpo de Osiris. Que Apis, imagen del alma de aquél, era criado en Menfis [119], donde también reposa su cuerpo; y el nombre de la ciudad unos lo interpretan «puerto de los buenos», otros como significando propiamente «tumba de Osiris» [120]. Y dicen que la islita cercana a Filas [121],

---

118 Abidos, lugar donde probablemente se originó el culto osirio, se encontraba en la orilla izquierda del Nilo Medio, al norte de Tebas. En la *Estela de Ikhernofret* del Imperio Medio (LICHTHEIM, *Anc. Egyp. Lit.* I, págs. 123 y ss.) y además, indirectamente, sobre los *Textos de las Pirámides,* es Abidos el lugar de enterramiento del dios. Los descubrimientos arqueológicos han venido a confirmar ampliamente la información que da aquí Plutarco, pues en Abidos se han encontrado varias necrópolis, cenotafios reales y tumbas de personajes ilustres desde la VI Dinastía. Ser enterrado en Abidos era un privilegio y del gran número de estelas encontradas sólo una parte pertenece a tumbas, otras eran simplemente estelas conmemorativas e incluso esto estaba sólo al alcance de los ricos.

119 Menfis fue capital de Egipto en el Imperio Antiguo y estaba situada un poco al sur de Gizeh. *Vid.* n. 22 sobre el culto del toro Apis celebrado allí. La idea de que Apis es imagen del alma de Osiris es repetida en 43, 368B-C y más claramente en 29, 362C-D. Sus primeras asociaciones fueron con Ptah, la principal deidad de la ciudad, siendo llamado «heraldo de Ptah» y su *ba* «manifestación externa de su alma». La asociación de Apis y Osiris está abundantemente atestiguada en las fuentes egipcias y se expresa además en las apelaciones Apis-Osiris y Osiris-Apis (de ésta deriva Serapis), que implican una encarnación de Osiris en el Apis vivo de Menfis y en el Apis muerto, que era enterrado en el *Serapeum* menfita.

120 Son dos intentos de etimologizar el nombre de la ciudad *Mn-nfr,* que en su forma griega *Mémphis* aparece tan pronto como HERÓDOTO, II 3. Aunque no son totalmente correctos, tienen algún fundamento.

121 La islita referida sería Bigeh cercana a la famosa isla de Filas, en el Nilo, al sur pero muy cerca de Asuán. Ésta contiene importantes restos de templos del final del Imperio faraónico y del tiempo de los primeros Ptolomeos. Precisamente el decreto de Hadriano concerniente a la tumba de Osiris, el *Ábaton,* está inscrito en la Puerta de Hadriano en Filas y hace referencia a la tumba sagrada y al soto en la cercana isla de Bigeh: *vid.* H. JUNKER, *Das Götterdekret über das Abaton,* Viena, 1913). Los autores clásicos hacen frecuente alusión al

durante el resto del tiempo es para todo el mundo inabordable e inaccesible y que ni los pájaros se posan sobre ella ni los peces se acercan, pero en un momento determinado los sacerdotes cruzan hasta allí para hacer sacrificios fúnebres y coronar la tumba, sombreada por una planta de *methída* que sobrepasa en altura a cualquier olivo [122].

21. Eudoxo [123] dice que entre las muchas tumbas mencionadas en Egipto su cuerpo reposa en Busiris [124]; pues precisamente esta es la patria de Osiris; sin embargo, no necesita justificación Tafosiris [125], pues el propio nombre significa tumba de Osiris. Paso por alto la tala del bosque, el espadeo del lino y el c

Ábaton: CALÍMACO *Fr.* 811 PFEIFFER (*Callimachus*, I, Oxford, 1959); ESTRABÓN, XVII 803; DIODORO, I 22; LUCANO, *Farsalia*, X 323-326.

[122] Es un festival fúnebre anual que probablemente comenzaba el 22 de *Khoíak* y duraba 10 días (23 diciembre-2 enero). La identificación del árbol no es posible y existen variantes textuales. SCHUBART (*ap.* GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside...*, pág. 148) propone aquí un genitivo de un nominativo *methís*, que sería más fácil de conectar con el término egipcio *mnt3* «soto»: es decir, Plutarco aplicaría al árbol sobre la tumba el nombre que los textos egipcios dan al bosque sagrado. La tumba de Osiris estaba sombreada por un árbol (o matorral) o por un soto, en el que se pensaba habitaba el alma de Osiris.

[123] *Fr.* 291 LASSERRE, *Die Fr. d. Eudox. v. Knid...*

[124] Busiris, «casa de Osiris», es el nombre de la principal ciudad del 9.° nomo en el Bajo Egipto, en el centro del Delta. Eudoxo parece reflejar una tradición más tardía, pues en los *Textos de las Pirámides*, que conceden a Osiris la conexión más temprana con Abidos, el dios del nomo es Andjety con el que Osiris se asoció, llegando a ser más tarde la divinidad prominente. Esa vinculación de Osiris con Busiris fue además favorecida porque Isis fue vinculada a la cercana Sebenito. La noticia transmitida por Plutarco de que Osiris había nacido aquí no es confirmada por los textos egipcios, a no ser que el epíteto «Señor de Busiris», que aparece desde la V Dinastía, lo implique.

[125] Hubo dos ciudades con este nombre: Tafosiris o Taposiris una, la mayor, en el Delta noroeste, otra nombrada por Estrabón (XVII 800), la «pequeña Tafosiris», un poco al este de Alejandría. Probablemente aquí se hace referencia a la mayor, que parece haber sido fundada en el temprano período ptolemaico.

derramamiento de libaciones[126], pues a estos usos están ligadas
numerosas explicaciones místicas. Y no sólo de éstos sino tam-
bién de los demás dioses, cuantos no son ni ingénitos ni inco-
rruptibles, dicen los sacerdotes que sus cuerpos, fatigados, es-
tán enterrados junto a ellos y que reciben sus honores, mientras
que sus almas brillan en el cielo cual astros, y que el alma de
Isis es llamada «Perro» por los griegos, y por los egipcios So-
D tis; la de Horus es llamada Orión y la de Tifón «Osa»[127]. Y pa-
ra la construcción de las tumbas de los animales objeto de ve-
neración, los demás pueblos egipcios pagan el tributo fijado;
solamente los que habitan la Tebaida no contribuyen, pues no
reconocen a ningún dios mortal, sino al que ellos llaman Knef[128],
que es no engendrado e inmortal.

---

[126] Algunos autores han creído ver en la primera de las tres acciones una alusión al rito funerario descrito por FÍRMICO MATERNO, *De errore prof. relig.* 27, 1, en el que era cortado un pino y en el corazón de su tronco se introducía un ídolo de Osiris hecho de semillas, siendo quemado el conjunto. En las otras dos acciones probablemente se refiera a otros dos ritos fúnebres: a envolver la momia de Osiris con una pieza de lino y al originario uso funerario de libaciones: E. LEFÉBURE, *Le mythe Osirien*, II, París, 1875, págs. 197 y ss.

[127] La tradición heliopolitana en la religión egipcia identificaba muchos dioses, o partes de dioses, con fenómenos astrales. Esa relación fue a menudo expresada describiendo la estrella como el alma del dios. La identificación de Isis con la estrella-perro Sirio, cuya aparición anuncia la crecida del Nilo, puede ser ejemplificada desde los más tempranos a los más recientes testimonios de la religión egipcia y Plutarco se refiere a ello de nuevo en 22, 359E; 38, 365F; 61, 376A; cf. *De Sollertia animalium* 974F y *vid.* G. CLERC, «Isis-Sothis dans le monde romain», *Hommages... Vermaseren*, I, págs. 247-281. La ecuación de Seth y la Osa Mayor está bien establecida también. En cambio Orión es usualmente identificado con Osiris y no con Horus. Quizá la homofonía, señala GRIFFITHS (*Plutarch's De Iside...*, pág. 372), haya llevado al nexo.

[128] *Knēph* es el nombre del primitivo dios-serpiente de Tebas, que fue incorporado a la personalidad de Amón. Filón de Alejandría (*ap.* EUSEBIO, *Prep. Evang.* I 10, 46 ss.) describe a Knef como la más espiritual de las criaturas, de insuperable rapidez, la de más larga vida y con capacidad de rejuvenecimiento.

22. Los que creen, por ser muchos los relatos y las representaciones de este género, que en éstos se conmemoran las acciones y experiencias, extraordinarias y grandiosas, de reyes y tiranos que por su sobresaliente virtud, poder o dignidad, se arrogaron la gloria de la divinidad, sufriendo más tarde los caprichos de la fortuna, ponen en práctica un modo facilísimo de esquivar la verdadera explicación y, no sin habilidad, transfieren lo deshonroso de los dioses a los hombres [129] y tienen apo- E
yos procedentes de la tradición. En efecto, los egipcios cuentan que Hermes tenía un cuerpo de brazos cortos, que Tifón tenía la piel roja, Horus blanca y Osiris negra [130], como si fueran de naturaleza humana. Además, dan el título de general a Osiris y el de timonel a Canobo [131], del que, dicen, el astro recibe su nombre, y que la nave que los griegos llaman Argo [132], réplica

---

[129] Plutarco ataca aquí la doctrina de Evémero *(vid. infra* n. 136) y sus seguidores, todavía aludido anónimamente, pero llamado por su nombre en el capítulo siguiente, y el ataque es continuado al final del capítulo 24. Su creencia en que los dioses eran en su origen hombres extraordinarios le permitió explicar hábilmente lo deshonroso de ellos; pero era equivalente a negar a los dioses como tales y SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.* 9, 17, establece que Evémero era llamado ateo.

[130] Estos detalles son confirmados por la tradición egipcia; la asociación del color rojo con Tifón a la que se refiere además *infra*, en 31, 363A y 33, 364B, se debe quizá a que es el color del desierto, como el negro es asociado con Osiris (33, 364B) como un color ctónico. El blanco es adscrito a Horus como dios del cielo.

[131] El astrónomo Hiparco (s. II a. C.) fue el primero en descubrir la estrella Canobo, la estrella de gran tamaño situada más al sur en la constelación Argo. Recibe su nombre del timonel de Menelao, al que Apolonio Rodio dedicó un largo poema en coliambos. Cuando Helena y Menelao se aproximaban a Egipto aquél murió por la picadura de una serpiente marina mientras dormía; fue enterrado en Egipto y en su honor se fundó una ciudad con este nombre. La relación con Canopo, ciudad al nordeste de Alejandría junto a la boca Canópica del Nilo, ha sido señalada por diversos autores.

[132] La constelación Argo recibe este nombre por los astrónomos helenísticos a partir de la primera y más famosa nave construida por Atenea, que sirvió para la expedición de Jasón y los Argonautas en la conquista del vellocino

de la barca de Osiris, colocada entre los astros en su honor, realiza su curso no lejos del de Orión y el «Perro», que los egipcios consideran consagrados el uno a Horus y el otro a Isis.

F 23. Sin embargo, temo que esto sea mover lo inamovible[133] y «luchar» no sólo «contra mucho tiempo», como dice Simónides[134], sino contra muchas razas de hombres y pueblos poseídos por el sentimiento de piedad hacia estos dioses; y que, al no dejar de transferir nombres tales del cielo a la tierra, falte poco para extirpar y disipar la reverencia y la fe, enraizadas en todos desde el comienzo de la existencia, abriendo las puertas
360A grandes al ateo León[135], que degrada al nivel humano lo divino, y concediendo una espléndida libertad de palabra a los engaños del mesenio Evémero[136], el cual, habiendo compuesto perso-

---

de oro. Argo era la única constelación en forma de nave en el cielo griego, mientras que el cielo egipcio contiene muchas constelaciones con esta forma.

[133] Es una expresión proverbial, referida a temas sagrados y por lo tanto al sacrilegio: cf. *Amatorius* 13, 756A-B; HERÓDOTO, VI 134; PLATÓN, *Teeteto* 181a, *Leyes* 684d-e, 842e. Plutarco quiere decir que el tratamiento evemerístico de Osiris y Canobo es tarea vana

[134] *Fr.* 138 PAGE *(Poetae Melici Graeci,* Oxford, 1962). Cf. *Vida de Teseo* 10. Simónides de Ceos (556-468 a. C.) fue un poeta lírico coral y autor de epigramas sepulcrales con los que alcanzó gran celebridad en la Antigüedad (sobre todo con aquéllos por los caídos en las Guerras Persas), aunque parte de los que se le atribuyen posiblemente sean espurios.

[135] León de Pela era contemporáneo de Hecateo de Abdera (s. IV a. C. tardío). Fue autor de un libro sobre los dioses egipcios donde los consideraba como habiendo sido originariamente reyes. Escribió por la misma época que Evémero y es difícil decir quién influyó sobre quién.

[136] Según el epíteto geográfico aquí usado, Evémero, cuyo *floruit* se sitúa sobre el 300 a. C. (JACOBY, *Die Fr. d. gr. Hist.* I A, 63 y *Addenda*, pág. 20), procede de Mesene o Mesenia en el Peloponeso, más que de Mesana en Sicilia, aunque este último nombre aparece ocasionalmente como Mesene; la cuestión, según Jacoby *(RE,* s. v. *Evemeros,* cols. 952 y ss.), está abierta. Su obra más famosa se titulaba *Escrito sagrado* y en ella el culto a los dioses era explicado por la apoteosis de hombres que habían servido a la humanidad de forma destacada. Su doctrina es un reflejo de su época, con su énfasis sobre el hombre individual, pues la afirmación de individualismo era compartida en la edad hele-

nalmente versiones de una mitología increíble e irreal, extiende todo tipo de ateísmo sobre el mundo habitado, al referirse indistintamente a todos los dioses tradicionales con nombres de generales, almirantes y reyes, como si ciertamente hubieran vivido en otro tiempo y sus nombres hubieran estado grabados en letras de oro en Panconte; letras que ningún bárbaro ni griego, sino sólo Evémero, según parece, habiendo navegado hasta los pancoos [137] y trifilos, que no han existido ni existen en ningún B
lugar de la tierra, ha encontrado.

24. Sin embargo, se celebran grandes acciones de Semíramis [138] entre los asirios y grandes de Sesostris [139] en Egipto; y

---

nística por cierto número de escuelas filosóficas y hay claramente una conexión entre el surgimiento del culto al rey y la aproximación racionalista a la mitología; *vid.* J. VALLAURI, *Origine e diffusione dell'Evemerismo nel pensiero classico,* Turín, 1960. Su influencia fue grande, como la propia reacción de Plutarco hace suponer. En Roma Ennio escribió una obra, *Euhemerus,* que ofrecía una explicación racionalista de historias populares sobre los dioses.

[137] Probablemente Plutarco no tuvo acceso al texto original del *Escrito sagrado* de Evémero, sino a una fuente indirecta, puesto que los nombres de la isla y sus habitantes son inexactos, así como su afirmación acerca de generales, almirantes y reyes; *vid.* J. VALLAURI, *Evemero di Messene. Testimonianze e frammenti,* Turín, 1956, pág. 25: Evémero, comisionado por Casandro de Macedonia, que era su protector, para viajar a la corte de Arabia, mantenía que en la isla de Panquea, en la proximidad de la India, había descubierto sobre un pilar de oro en un templo de Zeus Trifilio una inscripción redactada por Zeus y Hermes que contaba las hazañas de los dioses comenzando por Urano; cf. DIOD. SÍC., V 41-46; CIC., *De Nat. Deor.,* I 42, 119; LACT., I 11.

[138] Las grandes y fabulosas acciones de Semíramis son contadas por DIOD. SÍC., II 4, 1 ss.: conquistó toda Asia a excepción de la India, así como Egipto y Etiopía; fundó la ciudad de Babilonia y muchas otras ciudades en Mesopotamia. Su nombre se ha creído que corresponde a Sammu-ramat, madre de Adad-nirari III, que gobernó como regente en Asiria, en lugar de su joven hijo, del 811 al 808 a. C.

[139] Este nombre deriva de un nombre egipcio llevado por tres reyes de la XII Dinastía. El primero y el tercero de éstos llevaron a Egipto al punto de máximo esplendor en el Imperio Medio. En torno a este nombre se crea una leyenda y Sesostris es presentado como modelo de éxito en la política y la guerra. Sus hazañas son ofrecidas por HERÓDOTO, II 102-110, y después elaboradas por

todavía ahora los frigios llaman «mánicas» a las acciones brillantes y admirables por haber vivido entre ellos Manes [140], uno de sus reyes de antaño, que era un hombre bueno y poderoso a quien algunos llaman Masnes; y Ciro [141] a los persas, y Alejandro [142] a los macedonios casi hasta los confines de la tierra los llevaron victoriosos; sin embargo, tienen el nombre y la fama
C de reyes valerosos. Y, «si algunos exaltados por la arrogancia», como dice Platón [143], «con el alma encendida al mismo tiempo por la juventud y la irreflexión junto con soberbia» aceptaron nombres de dioses y construcciones de templos, su gloria floreció por poco tiempo; después, habiendo incurrido en culpa de vanidad y jactancia junto con impiedad y sacrilegio,

de fugaz destino, a la manera del humo elevados, se fueron [volando [144]

y ahora, arrancados de los templos y de los altares como esclavos fugitivos, nada tienen sino sus tumbas y sus sepulcros. De

---

DIOD. SÍC., I 55, 3-4; vencedor de los escitas y conquistador de toda la India, después de cruzar el Ganges. Posiblemente se refiere a Sesostris III.

[140] Era un antiquísimo rey mítico de los lidios (HERÓDOTO, I 94) (o los frigios, pueblo colindante), pero la tradición probablemente oculta la figura de un dios: los frigios veneraban a un dios Manes, identificado con Zeus en una inscripción griega de Otourak del 314 d. C. (W. M. RAMSAY, *Journ. Hell. Stud.* 4 [1883], 420). La forma alternativa Masnes es dada por DION. HAL., *Ant. Rom.* I 27, 1-3, y también señalada aquí por Plutarco.

[141] Ciro II el Grande, quien tras derrotar a los Medos en el 549 a. C. sometió Asia Menor, Babilonia, Asiria, Siria y Palestina.

[142] Alejandro Magno (356-323 a. C.). A pesar de lo que se dice aquí, en dos pasajes de la *Vida de Alejandro* (27, 33) es saludado en Egipto como hijo de Zeus-Amón y él mismo se dirige a los dioses como hijo de Zeus. Este pasaje podría ser considerado como testimonio de que Plutarco no creía que la deificación de Alejandro fuera universalmente aceptada o de que, por su hostilidad hacia la deificación de los reyes, prestaba oídos sordos a los hechos. Esta hostilidad dificulta su interpretación de la religión egipcia, en la que el rey vivo (Horus) o muerto (Osiris) jugaba un papel esencial.

[143] La cita es una adaptación de PLAT., *Leyes* 716 a.

[144] EMPÉDOCLES 31 B 2, 4 (DIELS, KRANZ, *Die Fr. d. Vors.* I).

ahí que Antígono el Viejo [145], cuando un tal Hermódoto [146] en sus poemas lo llamó hijo del Sol y dios, dijo «no me reconoce tales cualidades el que lleva mi orinal». Y Lisipo el escultor, D
con razón reprochó a Apeles el pintor que al hacer el retrato de Alejandro lo representara con un rayo en la mano; él en cambio lo hizo con una lanza, cuya gloria ningún tiempo la sustraerá, por ser verdadera y serle propia.

25. Mejor es, pues, el juicio de los que piensan que las historias sobre Tifón, Osiris e Isis no son visicitudes propias ni de dioses ni de hombres, sino de grandes démones [147] que Platón [148],

---

[145] Antígono I «Monoftalmo», uno de los generales de Alejandro que rivalizaron por la sucesión. Su reino comprendía Asia Menor, Siria y la mayor parte de Mesopotamia, pero sus ambiciones de expandir sus dominios fueron frenadas por la coalición de los otros sucesores de Alejandro y fue derrotado y muerto en la batalla de Ipso en el 301 a. C. La misma anécdota es transmitida en *Regum et imperatorum apophth.*, 84, 182C.

[146] Th. Bergk, *Poetae Lyrici Graeci*, III, Leipzig, 1892, pág. 637.

[147] En los caps. 25-31 Plutarco ofrece una interpretación demonológica del mito de Osiris, lo cual plantea de entrada el problema de si la religión egipcia proporciona una base para ello. Es dudoso si démones, en el sentido exacto de seres con una posición intermedia entre dioses y hombres, son atestiguados; aisladamente, algunas de las aplicaciones de demon por los pensadores religiosos griegos (en Hesíodo, *Trabajos y Días* 122, la palabra designa las almas de hombres de la Edad de Oro que actúan como deidades tutelares) pueden tener paralelos en el pensamiento religioso egipcio, pero es claro que Tifón, Isis y Osiris figuran consistentemente entre los dioses mayores. Plutarco usaría para esta clasificación ideas griegas. Sobre la demonología en Plutarco véase Introducción, pág. 32 y ss.

[148] En Platón, *Banquete* 202e ss., encontramos por primera vez formulada la teoría de que los démones constituyen una clase intermedia entre los dioses y los hombres; y sobre su función vuelve en *Rep.* 392a, 427b, 617e, 620d-e; *Leyes* 713d, 717b. Platón está probablemente siguiendo una tradición popular cuando en *Apología* 27 d dice que los démones son los vástagos de dioses y ninfas u otros seres.

Pitágoras [149], Jenócrates [150] y Crisipo [151], siguiendo a los antiguos teólogos, dicen que han sido dotados de fuerza sobrehumana y que sobrepasan mucho en potencia a nuestra naturale-
E za; pero que no tienen el elemento divino puro y sin mezcla, sino que éste participa de la naturaleza del alma y de la capacidad sensitiva del cuerpo, la cual experimenta placer, fatiga y cuantas afecciones que acaecen en estos cambios, perturban a unos más y a otros menos; pues hay, como entre los hombres, también entre los démones diferencias de virtud y de maldad. Las hazañas de los Gigantes y los Titanes [152] cantadas entre los

---

[149] Según Dióg. Laerc., VIII 32, Pitágoras enseñó que el aire está lleno de démones y héroes que son responsables de los sueños en los hombres y de señales de enfermedad y salud. La demonología de Aristóxeno (s. iv a. C.) basaba su autoridad en Pitágoras.

[150] *Fr.* 24, R. Heinze, *Xenocrates*, Hildesheim, 1965 (= 1892). Jenócrates de Calcedón, discípulo de Platón, dirigió la Academia del 319 al 314 a. C., después de Espeusipo, sobrino de Platón. En el *Timeo* 90 a, se dice que él mantiene la idea de que el espíritu guardián o demon asignado a cada hombre es su alma. Según Estobeo, *Ecl.*, I 1 (2, 29) (= H. Diels, *Doxographi graeci*, Berlín, 1958 [= 1879], pág. 304), Jenócrates enseñó que, mientras que las estrellas ardientes eran los dioses olímpicos, las otras sublunares eran démones invisibles. Cf. *infra* 26, 361B, donde existe una nueva referencia a sus opiniones.

[151] *Fr.* 1103, I. Von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, II, Stuttgart, 1964 (= 1903). Crisipo (280-207 a. C.) sucedió a Cleantes en la dirección de la Stoa. Los estoicos prestaron gran atención a la doctrina de los démones; su panteísmo permitía fácilmente un lugar para los démones en su sistema.

[152] Los Gigantes eran los hijos de Gea que se revelaron contra los dioses, pero fueron derrotados y enterrados bajo montañas volcánicas. Los Titanes eran los doce hijos de Urano y Gea que fueron subyugados por los dioses más jóvenes bajo el liderazgo de Zeus y arrojados al Tártaro después de ser encadenados. La acción fuera de la ley de Crono es la castración de su padre Urano. Apolo vence a la serpiente Pitón, victoria que refleja quizá la de la nueva religión sobre el culto ctónico. Es problemática la referencia a Dioniso; en nuestra traducción seguimos una propuesta de lectura de Babbitt, defendida por Froidefond: las «desdichas» de Dioniso harían referencia a la resistencia a la introducción de su culto en Grecia (cf. *Il.*, VI 13 ss., pasaje referente a las hijas de Licurgo, y las *Bacantes* de Eurípides para esa resistencia en Tebas, personificada en su rey Penteo) y sobre todo al desmembramiento de Dioniso Zagreo por

griegos, ciertas acciones ilegales de Crono, la lucha obstinada de Pitón contra Apolo, las desdichas de Dioniso y los vagabundeos de Deméter, no desmerecen nada de las hazañas de Osiris, F
de Tifón y de otras narraciones míticas que a todos es posible oír libremente; y cuanto se oculta en los ritos mistéricos y en las ceremonias de iniciación, y es guardado en secreto e incontemplable para la mayoría, tiene una similar explicación.

26. También oímos a Homero llamar a los buenos de manera distintiva en los diversos lugares: «deiformes», «semejantes a los dioses», «en posesión de sabiduría inspirada por los dioses»[153], y en cambio usar el epíteto derivado de «démones» 361A
indistintamente para los buenos y los malos:

ser infeliz, acércate; ¿por qué temes tanto a los argivos?[154]

y a su vez

pero cuando por cuarta vez se lanzó semejante a un demon[155]

y

desdichada, ¿qué males tan grandes te causan Príamo y los hijos de Príamo, que deseas ardientemente destruir la bien construida ciudad de Ilión?[156]

---

los Titanes. Los vagabundeos de Deméter son por la búsqueda de su hija Perséfone, como Isis buscó a Osiris.

[153] *Theoeidés* y *antítheos* son frecuentemente usados en los poemas homéricos (*vid.* H. Ebeling, *Lexicon Homericum*, Leipzig, 1885). La última expresión es usada a propósito de Alcínoo en *Od.*, VI 12.

[154] *Il.* XIII 810 Héctor es apostrofado con el epíteto *daimónie* en tono sarcástico por Áyax.

[155] *Il.* V 438; XVI 705; XX 447, de Diomedes, Patroclo y Aquiles. Demon, en esta comparación, es equivalente a dios.

[156] En *Il.* IV 31 ss., el epíteto *daimoníē* es dirigido por Zeus a Hera en tono de reproche.

como si los démones tuvieran una naturaleza y una voluntad mixta y versátil. De ahí que Platón [157] asigne a los dioses olímpicos lo de la derecha y el número impar, y lo contrario de esto a los démones; y Jenócrates [158] también piensa que los días ne-
B fastos y las fiestas que comportan algún tipo de flagelaciones o golpes de pecho o ayunos o palabras de mal augurio o palabras obscenas no son apropiados ni para honrar a los dioses ni a los démones que son buenos, sino que hay en el espacio circundante grandes y poderosas naturalezas, de un carácter difícil y sombrías, que se deleitan con tales homenajes y, al obtenerlos, no buscan ninguna otra cosa peor. A los nobles y buenos, a su vez, Hesíodo [159] los llama «santos démones» y «guardianes de los hombres», «dadores de riqueza y poseedores de este privilegio real»; Platón [160] llama a tal raza intérpretes y servidores, que ocupan lugar intermedio entre los dioses y los hombres, que elevan
C allá arriba las plegarias y peticiones de los hombres y traen de allí aquí abajo los oráculos y donaciones de bienes. Empédocles también dice que los démones pagan las culpas por los yerros y faltas en que hubieran incurrido

pues la fuerza del éter los empuja hasta el mar, y el mar los escupe sobre el suelo de la tierra, y la tierra los lanza a los rayos del sol infatiga-

---

[157] *Leyes* 717a-b. Realmente la antítesis en este pasaje de Platón es entre los dioses olímpicos y los dioses ctónicos.

[158] *Fr.* 25 Heinze, *Xenocrates...*; cf. n. 150. La referencia a festivales melancólicos puede incluir también los de Osiris, que conllevaban profunda tristeza en el lamento por el dios. Una descripción similar de ritos melancólicos, pero con mayor detalle, la da Plutarco en *De defectu oraculorum* 14 *(Mor.* 417C). Cf. *infra* 362E-F, 380F.

[159] *Trabajos y Días* 123, 253 (Plutarco cita aquí a Hesíodo a través de Platón (*República* 469a y *Crátilo* 397e-398a): cf. *De defectu oraculorum* 13, 417B; 39, 431E. Plutarco mantiene en este mismo tratado (10, *Mor.* 415B) que Hesíodo fue el primero en distinguir claramente entre dioses, démones, héroes y hombres.

[160] *Banquete* 202e.

ble, y éste a los torbellinos del éter; uno los recibe del otro, pero todos
los aborrecen [161],

hasta que, castigados así y purificados, de nuevo recobran el lugar y la posición que por naturaleza les pertenece.

27. Historias hermanas a éstas y a otras tales son contadas, dicen, respecto a Tifón [162], como que por envidia y malevolencia llevó a cabo terribles acciones y, habiendo perturbado todas las cosas, llenó de males la tierra toda y el mar al mismo tiempo; después pagó su culpa; y la vengadora [163] hermana y esposa de Osiris, tras haber sofocado y puesto fin a la locura y furia de Tifón, no permitió que las pruebas y combates que soportó, sus propios vagabundeos y sus muchas obras de sabiduría y muchas gestas de valor quedaran sumidas en el olvido y el silencio, sino que uniendo a los santísimos ritos [164] imágenes,

[161] DIELS, KRANZ, *Die Fr. d. Vors.* I, 31 B 115, 9-12.

[162] La historia de Tifón ejemplifica la concepción de Empédocles de que los démones del mal pagan su culpa por los yerros cometidos. Esas «terribles acciones» se refieren a las que llevó a cabo contra Osiris y a su lucha con Horus (*vid. supra* las notas explicativas de los capítulos relativos al mito, 12-19). Seth, sin embargo, no es originariamente un demon del mal en la religión egipcia (era el respetable rival del dios Horus), sino que su degradación parece coincidir con la creciente popularidad de la religión osiria a partir de la época ptolemaica, aunque en opinión de HOPFNER (*Plutarch über Isis...* II, pág. 120) él es considerado como prototipo del mal desde la XXII Dinastía. ¿De dónde le viene ese satanismo que lo caracteriza en la tradición griega? Quizá del sincretismo con el griego Tifón que aparece ya en el s. VI a. C. en Ferécides de Siros (GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside...*, pág. 389). *Vid.* H. T. VELDE, *Seth, God of Confusion. A Study of his Role in Egyptian Mythology and Religion*, Leiden, 1977.

[163] Sería mejor traducir aquí *timorós* por «la que ayuda», «la que socorre»; el papel de vengador es ejercido por Horus.

[164] Isis aparece aquí como fundadora de los misterios (*teletaí* es el término propio para referirse a los ritos mistéricos), lo cual halla confirmación en diversas aretalogías de Isis: «yo he mostrado a los hombres los ritos de iniciación» (MÜLLER, *Ägyp. u. die gr. Isis-Aret.*, M 22, pág. 49). Sin embargo, en la

alegorías y representaciones de sus sufrimientos de entonces, consagró una enseñanza de piedad a la vez que un estímulo para hombres y mujeres víctimas de semejantes desgracias. Ella y Osiris, habiendo sido transmutados de démones buenos en dioses a causa de su virtud, como después Heracles y Dioniso [165], no inadecuadamente reciben honores mixtos, propios de dioses y démones al mismo tiempo, teniendo poder en todas partes pero el mayor en las regiones sobre y bajo la tierra. En efecto, dicen que Serapis no es otro que Plutón y que Isis es Perséfone [166], como ha dicho Arquémaco el eubeo [167] y Heraclides Pón-

tradición egipcia no le es conferida esta función. Es más, la religión egipcia quizá no tenía misterios en el sentido propio del término, si bien ciertas ceremonias a los ojos de un griego como HERÓDOTO (II, 171), pudieron parecerle tales. Los misterios de Isis y Serapis no parece que sean anteriores a la época romana, aunque existe alguna huella aislada anterior (cf. vv. 11-12 del *Himno a Isis* de Andros, del s. I a. C. o incluso anterior: PEEK, *Der Isishymnus v. Andros u. verwand. Texte...*). La asimilación más bien tardía de Isis y Deméter promovió la introducción de los misterios sobre el modelo griego. Sobre los misterios de Isis *vid.* Introducción, pág. 17.

[165] Heracles era considerado como héroe, al tener a Zeus por padre pero una madre mortal, Alcmena. Dioniso, aunque usualmente considerado como un dios, tenía por padre a Zeus y por madre a una mortal, Sémele.

[166] La identificación de Plutón y Serapis es repetida en el cap. 28 (362A), mientras que en el cap. 78 (382E) Plutón y Osiris son considerados equivalentes. Esto está de acuerdo con la función original de Osiris como un dios de los muertos y con su papel como juez de los muertos, así como con el hecho de que siempre es representado en forma momificada. Isis normalmente es identificada con Deméter (cf. HERÓDOTO, II 59); aquí con Perséfone, quizá porque se dice que ésta es la esposa de Plutón, que a su vez fue interpretado como Serapis u Osiris. Además Isis tiene un papel funerario que la conecta con el mundo subterráneo (cf. APULEYO, *Met.* XI 5, 23), quizá debido a una influencia eleusina.

[167] JACOBY 424 (*Die Fr. d. gr. Hist.* III B). Arquémaco fue un escritor de Eubea no posterior al s. III a. C., que compuso una historia de su isla nativa. Esta afirmación quizá está tomada de una obra titulada *Metonymíai: vid.* SCHWARTZ, *RE* s. v. *Archemachos*, núm. 4, col. 456.

tico [168], que cree que el oráculo que hay en Canobo [169] es de Plutón. F

28. Ptolomeo Soter [170] vio en sueños la estatua colosal de Plutón en Sinope [171], sin saber ni haber visto antes qué forma

---

[168] F. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles* VII, *Herakleides Pontikos*, Basilea, 1953, Fr. 139. Heraclides Póntico (s. IV a. C.), discípulo de Platón y Aristóteles, escribió sobre muy diversos temas: filosofía, historia, música, etc. Entre sus obras está una titulada *Sobre los oráculos*, donde probablemente se hacía una comparación entre los dioses de Grecia y Egipto. *Vid.* DAEBRITZ, *RE* s. v. *Herakleides*, n.° 45, col. 483.

[169] Muy posiblemente la referencia es a la ciudad de Canopo. Cf. *supra* n. 131; en contra de otros comentaristas GRIFFITHS *(Plutarch's De Iside...*, pág. 377) mantiene la distinción entre Canobo y Canopo, aunque la localización del primer topónimo sea insegura: *vid.* A. H. GARDINER, *Ancient Egyptian Onomastica* II, Oxford, 1968 (= 1947), págs. 157 y 162.

[170] Primer Ptolomeo, hijo de Lago, que fue rey de Egipto del 305 al 283 y que según este capítulo y también otras fuentes (aunque el acuerdo no es unánime) es el responsable del establecimiento del nuevo culto de Serapis. Un culto de Osir-Apis existía ya en el Serapeo de Menfis y lo que Ptolomeo Soter hizo fue darle protección oficial a escala nacional y helenizar su iconografía. Plutarco no se pronuncia sobre los motivos que le llevaron a hacerlo y los historiadores hablan de buscar un acercamiento de griegos y egipcios, satisfacer los gustos de los griegos, promover una deidad emparentada a Osiris pero que indistintamente atrajera a griegos y egipcios o simplemente, como piensa FRASER, «dar a la población griega de Egipto, y particularmente de Alejandría, una deidad patrona» («Two Studies on the Cult of Serapis in the Hellenistic World», *Opusc. Athen.* 3 [1960], 19); en el mismo sentido se pronuncia CH. PICARD «L'institution n'était pas tant destinée a unir Grecs et Egyptiens, qu'a procúrer aux Grecs d'Egypte un culte africain acceptable pour eux», *Les statues Ptolémaïques du Sarapieion de Memphis*, París, 1955, pág. 33. *Vid.* también los recientes trabajos citados en la Introd. n. 12

[171] También TÁCITO, *Hist.*, IV 83 refiere que Timoteo reconocía a Sinope en el Ponto como la casa de la estatua, pero añade otras dos versiones: la primera, que la estatua fue llevada bajo el tercer Ptolomeo de Seleucia a Siria y la segunda, que fue llevada bajo Ptolomeo I, pero desde Menfis a Alejandría. Modernas investigaciones mantienen que el origen póntico de la estatua era una leyenda inventada para explicar el epíteto *Sinōpítes* que a veces recibe Serapis, como por ejemplo en DIONISIO EL PERIEGETA I 255 y que EUSTACIO *(ad loc.)*

tenía, la cual le ordenaba que la transportara con la mayor rapidez posible a Alejandría[172]. Al no saber ni tener medios de conocer dónde estaba erigida y al contarle la visión a sus amigos, fue hallado un hombre muy viajado, de nombre Sosibio[173], que dijo que había visto en Sinope una estatua colosal tal como el rey creyó haberla visto. Envió, entonces, a Sóteles y Dionisio, quienes tras mucho tiempo y dificultad, pero no sin la providencia divina, después de robarla, se la llevaron. Y una vez que, transportada, fue expuesta, habiendo conjeturado al mismo
362A tiempo los seguidores de Timoteo, el exégeta, y de Manetón, el sebenita[174] que era una estatua de Plutón, a juzgar por Cerbero y la serpiente[175], persuaden a Ptolomeo de que no es la estatua de ningún otro dios sino de Serapis[176]; en el lugar de donde ve-

explica como derivado del monte Sinopion en Menfis o de Sinope en el Ponto. La primera explicación reforzaría la teoría del origen menfita del culto y de la estatua de Serapis.

[172] Alejandría era la capital del reino ptolemaico y según TÁCITO, *Hist.* IV 84, Ptolomeo Soter construyó el templo en Alejandría a Serapis donde había existido un antiguo templo de Serapis e Isis.

[173] La identificación de la persona bajo este nombre es problemática, pues en conexión con esta acción aparece mencionada sólo aquí. Quizá se trata del historiador espartano (ss. III-II a. C.) que estuvo en Egipto en el reinado de Ptolomeo II Filadelfo y que pudo ya haber llegado allí en el reinado de Ptolomeo Soter: *vid.* JACOBY 595 *(Die Fr. d. gr. Hist.* III B). Sóteles y Dionisio, citados a continuación, lo son también sólo por Plutarco *(De sollertia animalium* 36 *[Mor.* 984A-B]).

[174] Timoteo es presentado por Tácito *(Hist.* IV 83) como un ateniense del clan de los Eumólpidas, a quién Ptolomeo Soter había hecho llegar de Eleusis, como alto sacerdote de los ritos eleusinos, para dirigir el culto de Deméter en Egipto; *exēgētḗs* es la palabra que designa a los que explican la palabra sagrada. Sobre Manetón *vid.* Introducción, pág. 39.

[175] MACROBIO, *Sat.* I 20, 13-14, describe a Serapis como teniendo un *calathus* («cesto pequeño») sobre su cabeza, como acompañado por un Cerbero con tres cabezas (de león la del centro, de perro la de la derecha, y de lobo la de la izquierda) y con el cuerpo entrelazado por una serpiente.

[176] Aunque lingüísticamente las formas de Oserâpis y Serapis están estrechamente emparentadas con Osiris-Apis, en la iconografía fue introducido un cambio radical cuando Serapis emerge desprovisto de todo vestigio teriomórfi-

nía, en efecto, no era así nombrada, pero, transportada a Alejandría, obtuvo el nombre con el que se designa a Plutón entre los egipcios: Serapis. Además, las palabras de Heráclito, el filósofo de la naturaleza, «Hades y Dioniso son el mismo dios, en honor del cual caen en delirio y celebran la fiesta del prensado de las uvas»[177], llevan a esta opinión. Pues quienes consideran que con el nombre de Hades es designado el cuerpo, como si el alma estuviera enloquecida y ebria dentro de él, alegorizan sutilmente. Es preferible identificar a Osiris con Dioniso y con B
Osiris a Serapis, por haber adquirido Osiris ese apelativo cuando cambió de naturaleza. Por lo cual Serapis es común a todos, como ciertamente saben que lo es Osiris los que participan en los ritos sagrados.

29. Pues no vale la pena prestar atención a los Escritos frigios[178], en los que se dice que Serapis era hijo de Cáropo, la hija de Heracles, y Tifón hijo de Éaco, el hijo de Heracles[179], ni

---

co. Atenodoro *(ap.* Clemente de Alejandría, *Protréptico* IV 48. 5) cuenta que la estatua cultual de Serapis en Alejandría fue hecha por el artista Briaxis, que, aunque él niega que fuera el famoso artista ateniense, hoy así se acepta. El modelo que se considera originario de Alejandría representa a Serapis en una figura semejante a la de Zeus con cabeza de rizos y barba.

[177] Diels, Kranz, *Die Fr. d. Vors.* I, 22 B 15 consideran el fragmento como perteneciente a una obra *Sobre la naturaleza* (= fr. 50, M. Marcovich, *Heraclitus,* Mérida, 1967; fr. 129, A. García Calvo, *Razón común,* ed. cr., ord., trad. y com. de los restos del libro de Heráclito, Madrid, 1985). Los presocráticos son llamados frecuentemente *physikoí.*

[178] La existencia de un grupo de escritos religiosos y mitológicos emanados de Frigia se sugiere en varias fuentes: Diod. Síc., III 67, 5; Cic., *De nat. deor.* 3. 42; Dióg. Laerc., IX 49; Escol. a Apolon. Rod., I 558. Estos escritos probablemente remontan, al menos, al s. II a. C, pero difícilmente a antes.

[179] Este pasaje presenta graves problemas textuales, hasta el punto de que Sieveking deja el texto sin subsanar. Nuestra traducción sigue el texto de Griffiths que fundamentalmente se basa en la propuesta de Parmentier, *Recherches...,* pág. 16. Otras lecturas son propuestas por Froidefond, siguiendo sus «Études critiques...», *Rev. Ét. Gr.* 91 (1978), 350-354, pero, como él señala en la pág. 202, n. 4 de su edición, es un texto dudoso.

tampoco dejar de condenar a Filarco[180], cuando escribe que Dioniso fue el primero que trajo a Egipto de la India dos toros, el nombre de uno de los cuales era Apis y el del otro Osiris; y
C que Serapis es el nombre de quien ordena el universo, derivado de *saírein*, que significa según algunos «embellecer» y «ordenar»[181]. Estas afirmaciones de Filarco son absurdas y mucho más absurdas las de quienes dicen que Serapis no es un dios, sino que así es llamado el ataúd de Apis[182], y que ciertas puertas de bronce que hay en Menfis, llamadas de Leteo y de Cocito, cuando entierran a Apis son abiertas produciendo un ruido profundo y seco, por lo cual ponemos la mano sobre todo objeto de bronce cuando resuena[183]. Más mesurada es la opinión de quienes dicen que significa el concertado movimiento del universo a partir de *seúesthai* y *soûsthai* («lanzarse» y «precipitarse»). Pero la mayor parte de los sacerdotes dicen que Osiris y

---

[180] Filarco es un historiador y polígrafo griego del s. III a. C. (JACOBY, *Die Fr. d. gr. Hist.* II A, 81 F 78) cuya obra fue utilizada por Plutarco en sus *Vidas* de Cleómenes y Arato. Probablemente nació en Náucratis y la opinión aquí recogida por Plutarco puede proceder de una obra sobre mitología. Sabemos que escribió una obra sobre las serpientes de Egipto.

[181] El significado de *saírein* es «barrer». Los otros serían significados derivados, más generales. Serapis es elogiado como quien ordena los asuntos del mundo en ELIO ARÍSTIDES, *In Sarap.* 14.

[182] Después de su muerte el buey Apis era introducido en un ataúd, como un hombre. La fantasía etimológica se crea a partir del griego *soròs Ápidos*.

[183] Squire, Sieveking y Hopfner secluyen este párrafo, como una tardía interpolación de alguien que conocía el pasaje de DIOD. SÍC., I 96, 9, donde, al discutir sobre cuestiones relativas al Hades, éste se refiere a un templo de Hécate cercano a Menfis y a «las puertas de Cocito y Leteo». Pero Diodoro no menciona a Apis aquí, ni su entierro. *Epilambánesthai* probablemente significa «poner la mano sobre», para lo cual *cf.* el uso del mismo verbo con *têi cheirí* en *Mor.* 995F. Sería un gesto de conjuro: en la creencia pitagórica, cuando los vasos o trípodes de Dodona resonaban se creía que transmitían la voz de un demon (cf. PORFIRIO, *Vida de Pitágoras* 41). El resonar del bronce, según el testimonio de Apolodoro, historiador del s. II, conocido por un escolio al *Id.* II de TEÓCRITO, está relacionado con ritos fúnebres, como en Esparta, donde, cuando el rey muere, se golpea un vaso de bronce. De ahí el temor que inspira y su adecuación a este contexto de Plutarco.

Apis han sido entretejidos en el mismo ser, explicándonos y enseñándonos que es preciso considerar a Apis imagen corpórea del alma de Osiris [184]. Por mi parte, si el nombre de Serapis es egipcio, creo que denota alegría y júbilo, teniendo como testimonio el que los egipcios llaman al festival de las *Charmósyna «Saírei»* [185]. Pues también Platón dice que Hades recibe este nombre por ser un dios benefactor y benigno con los que llegaron a su lado [186]; y entre los egipcios otros muchos nombres tienen sentido [187], y el lugar subterráneo al que piensan van las almas después de la muerte, lo llaman *Aménthēs*, nombre que significa «el que recibe y el que da» [188]. Pero si también éste es D

[184] La idea es expresada en forma un poco diferente *infra*, en 73, 380E (Apis es consagrado a Osiris); cf. Diod. Síc., I 85, 4, donde el alma de Osiris, después de la muerte del dios, se dice que pasa a Apis. *Vid.* además *supra* 20, 359B (n. 119) e *infra* 43, 368C. En cuanto a la explicación etimológica, la que aquí da Plutarco es la correcta. Las formas Oserâpis y Serapis provienen de *Wsír-ḥp*. Wilcken (*Urkunden der Ptolemäerzeit* I, Berlín-Leipzig, 1927, pág. 26) supone que los griegos han pasado de Oserâpis a Serapis porque han considerado la o inicial como un artículo. *Vid.* G. Mussies, «Some Notes on the Name of Serapis», *Hommages... Vermaseren* II, págs. 821-832.

[185] Al ser Serapis el mismo dios que Osiris, la alegría se producía cuando el dios era encontrado y su revivificación saludada. Las *Charmósyna* se sitúan en *Athýr* (17 oct.-15 nov.). *Charmosynē* es nombre de un festival de júbilo en Atenas: Hesiquio s. v. y escolio a Aristóf., *Acarn.* 1189.

[186] En *Crátilo* 403a-404a, Platón discute y rechaza una derivación de Hades de *aeidés* «invisible» (o *aēdés* «desagradable») con la explicación de que este dios es un gran benefactor para los muertos; ello apoyaría la lectura *ōphelésimon* «benefactor» propuesta por Babbitt para el *locus corruptus*; *eidēmōn* «sabio» es propuesta de Griffiths: en *Crátilo* 404b Platón asocia a Hades con el conocimiento y la comprensión. Froidefond (cf. *Rev. Ét. Gr.* 85 (1972), 63-65): *ploúsion*, justificando en nota que Plutarco parece mezclar la etimología de Plutón (*ploûtos*) propuesta por Platón (*Crátilo* 403 a; e) y la etimología popular (Hades/*hēdýs*).

[187] La expresión transmitida por los manuscritos *lógoi eisì* posibilita esta traducción, entendiendo, como señala Babbitt, «muchos otros de los nombres propios son palabras reales». No es necesaria la corrección propuesta por Pohlenz y aceptada por Sieveking *lógon échei*.

[188] La palabra egipcia (*'imntt*) sobre la que Plutarco construye su etimología presenta una raíz común a la que significa «el occidente», que es usada co-

uno de los nombres que llegaron en otro tiempo de Grecia y
E fueron devueltos, lo examinaremos después[189]; ahora discurriremos a través de lo que falta de la creencia que traemos entre manos.

30. Osiris e Isis, pues, pasaron de démones buenos a dioses[190]; y al poder debilitado y desgastado de Tifón, pero todavía en lucha contra la muerte y con agitaciones convulsivas, ya lo calman y lo apaciguan con sacrificios, ya al contrario lo humillan y lo ultrajan en ciertas fiestas[191] con insultos a los hombres que tienen cabellos rojos y arrojando un asno de lo alto de un precipicio, como los coptitas, porque Tifón tenía el pelo rojo
F y forma de asno[192]. Busiritas y licopolitas no usan las trompe-

múnmente para el reino de los muertos. Un dios de los muertos, llamado «el más importante de los habitantes del oeste», fue tempranamente asimilado a Osiris y además el reino de éste es situado bajo la tierra por los egipcios. El significado de *Aménthēs* aquí propuesto por Plutarco no ha recibido ninguna explicación egiptológica satisfactoria. Parmentier, *Recherches...*, págs. 79 y s., encuentra aquí expresada la idea de la *palingénesis*, atribuible a Hecateo de Abdera. De otra forma es interpretada la frase por Froidefond, *Plutarque. Isis et Osiris*, pág. 281, n. 3: es una glosa sobre la generosidad de Hades; recibe a los huéspedes y les da presentes.

[189] En cap. 60, 375D Plutarco discutirá otras etimologías, aunque no la de *Aménthēs*. Heródoto (II 50) afirma que los nombres de casi todos los dioses han llegado de Egipto a Grecia.

[190] Cf. *supra* 27, 365E.

[191] Con los sacrificios destinados a apaciguar a Tifón Plutarco podría referirse a que el culto de Seth persistió sobre todo en el Alto Egipto incluso después de la extensión del Osirismo. La humillación de Seth en diversos ritos es ilustrada en textos ptolemaicos: el dios es objeto de muchos ritos hostiles y de conjuros en los textos del templo de Edfu y un número de ellos son dirigidos contra animales que son sacrificados y quemados al ser considerados símbolos de Seth y sus seguidores.

[192] Para los insultos a hombres con cabellos rojos como siendo tifonianos cf. 33, 364A-B. El color rojo de Tifón es mencionado en 22, 359E. La asociación de Seth con el asno es notada a menudo: Plutarco la menciona de nuevo en 31, 363C y 50, 371C, y diversos papiros o monumentos, incluso desde el Imperio Medio (*Libro de los muertos* 40, 1), representan muy probablemente a Seth así y, con toda seguridad, Seth es representado en los papiros griegos co-

tas en absoluto, en la creencia de que su sonido se parece al rebuzno del asno [193]. Y, en una palabra, consideran al asno un animal impuro y además demoníaco a causa de su semejanza con aquél, y cuando hacen tortas en los festivales de los meses *Paÿní* y *Phaōphí*, imprimen la figura de un asno atado [194]. Y en 363A
el sacrificio a Helio, recomiendan a los devotos del dios no llevar encima adornos de oro ni dar alimento a un asno. También los pitagóricos da la impresión de que consideran a Tifón un poder demoníaco; en efecto, dicen que Tifón ha nacido en una medida par, la quincuagésima sexta; y a su vez que la naturaleza del triángulo es la de Hades, Dioniso y Ares; la del cuadrado de Rea, Afrodita, Deméter, Hestia y Hera; la del dodecágono de Zeus; y la del polígono de cincuenta y seis lados de Tifón, como Eudoxo ha contado [195].

---

mo un hombre con la cabeza de un asno *(vid.* U. HORAK, *Illuminierte Papyri, Pergamente und Papiere,* I, Viena, 1992; «Verzeichnis illuminierter edierter Papyri...», núms. 207, 244), en cuanto animal con él asociado, entre otros: el hipopótamo, el cocodrilo y el cerdo. La ciudad de Copto se encuentra en el Nilo Medio un poco al norte de Tebas.

[193] Plutarco en *Septem sapient. conv.* 5 *(Mor.* 150F) señala que los fabricantes de flautas rechazaron los huesos de ciervo en favor de los de burro porque se creía que éstos producían mejor sonido, pero que la gente de Náucratis, que usaba tales flautas, incurría en la difamación de los busiritas a los que les estaba prohibido escuchar la trompeta porque su sonido se parecía al rebuzno de un asno, animal asociado entre los egipcios con Tifón (cf. además ELIANO, *Nat. de los anim.* X 28). J. DEFRADAS *ad loc. (Plutarque. Oeuvres morales* II, París, 1985, pág. 330, n. 1) comenta que los instrumentos de música utilizados primitivamente para los cantos mágicos y religiosos debían ser de una materia que respondiera a su finalidad y que se comprende que los huesos de ciertos animales hayan podido ser considerados impuros en el culto de tal o cual dios. ESTRABÓN, XVII 802, nombra una Licópolis, junto con Hermópolis y Mendes, como pertenecientes o próximas al nomo sebenítico y por lo tanto a Busiris. Posiblemente es a aquélla y no a la conocida Licópolis en el curso medio del Nilo a la que aquí hace referencia Plutarco.

[194] *Paÿní* era el décimo mes del año egipcio (26 mayo-24 junio) y *Phaophí* el segundo (comenzaba el 28 de septiembre).

[195] LASERRE Fr. 293 *(Die Fr. d. Eudox. v. Knid.)*. Sobre Eudoxo cf. Introd., pág. 38. Plutarco se refiere en 48, 370E, a que entre los pitagóricos la día-

31. Los egipcios, creyendo que Tifón era de tez roja le sacrifican también los bueyes rojos, haciendo el examen tan es-
B crupulosamente que, en el caso de que un buey tenga un solo pelo negro o blanco, lo consideran no apto para el sacrificio [196]; pues lo que se debe sacrificar no es lo grato a los dioses, sino lo contrario, cuanto ha recibido las almas de hombres impuros e injustos metamorfoseados en otros cuerpos [197]. Por lo cual, después de haber pronunciado maldiciones sobre la cabeza de la víctima y haberla cortado, en otro tiempo la arrojaban al río, pero ahora la venden a los extranjeros; y al buey que iba a ser sacrificado, los sacerdotes llamados *«sphragistaí»* lo marca-

---

da (el «número par»), entre otros nombres, designa el poder del mal. La referencia al nacimiento de Tifón «en una medida par, la quincuagésima sexta» ha recibido diferentes explicaciones por parte de editores y comentaristas (hay un hiato que produce sospechas sobre la autenticidad del texto). La propuesta de FROIDEFOND, *Plutarque. Isis et Osiris,* pág. 281, n. 2, la sitúa en el marco de la teoría astronómica de Filolao sobre los eclipses: Tifón está él mismo en el origen de los eclipses *(vid. infra* caps. 42-44).

Según la doctrina pitagórica todas las cosas no sólo poseen números, sino que son ellas mismas números. La extensión de este principio a la teología, tal como aparece en este pasaje, fue un paso tardío y está bien ejemplificado en el tratado sobre la teología o propiedades místicas de los números, *Theologoúmena arithmētikês,* atribuido a NICÓMACO DE GERASA (c. 100 d. C.): *vid.* A. DELATTE, *Études sur la littérature pythagoricienne,* Ginebra, 1974 (= 1915), págs. 139 y ss.

[196] El sacrificio de ganado rojo está bien atestiguado en los textos egipcios; motivado, en principio, por el deseo de una ofrenda grata a la divinidad, el significado sethiano se impuso sobre él. HERÓDOTO (II 38) da noticia del minucioso examen de toros destinados a Épafo (Apis), de modo que la aparición de un solo pelo negro significaba la descalificación. Pero hay testimonio también de sacrificios de ganado con el pelo de otro color.

[197] Sobre la metempsícosis cf. *infra* 72, 379F. Plutarco hace notar aquí la diferencia entre los ritos sacrificiales egipcios y los de otros pueblos: en el mundo antiguo en general las ofrendas de frutos o de animales eran consideradas como alimento de los dioses, que se creía llevaban una vida como los hombres, y por lo tanto como una ofrenda que sería de su agrado. La noción de hostilidad aquí señalada para las ofrendas animales en Egipto, tiene probablemente su ori-

ban [198], conteniendo el sello, según cuenta Cástor, la imagen de un hombre apoyado en sus rodillas con las manos atadas atrás y con una espada clavada en la garganta [199]. Y piensan también C
que el asno padece su semejanza, como ha quedado dicho, por su estupidez y lubricidad [200] no menos que por el color de su pelaje; es por eso por lo que también, odiando, entre los reyes persas, especialmente a Oco, como maldito e impuro, lo apodaron asno. Y aquél, después de decir: «Sin embargo este asno se regalará en vuestro buey», inmoló a Apis [201], como ha contado

---

gen en el totemismo: la ofrenda simbolizaría al enemigo que es vencido. Existen también, sin embargo, testimonios de ofrendas gratas a los dioses en los sacrificios egipcios.

198 La descripción aquí presentada por Plutarco halla su paralelo en Heródoto (II 38-39), con algunas pequeñas discrepancias. Algunos de los elementos del ritual no están testimoniados en los textos egipcios: así el pronunciar maldiciones sobre la cabeza de la víctima, que recuerda la idea del chivo espiatorio entre los judíos y otros pueblos, ni la acción de arrojar la cabeza al río o ser vendida, aunque sí que la cabeza es una parte del animal que no es ofrecida. Los *sphragistaí* «los que ponen el hierro» son mencionados en papiros egipcios; quizá es una categoría especial de los *stolistaí*, que tenían a su cargo los requisitos del culto.

199 Cástor de Rodas (s. I a. C.) es autor de una obra sobre el Nilo, de la que procede quizá la noticia aquí recogida por Plutarco. Fue también, según la *Suda*, autor de obras sobre Babilonia y el arte retórico (*vid.* Jacoby, *Die Fr. d. gr. Hist.* II B, 250 F 17 y T 1). El sello al que hace referencia aquí Plutarco, basándose en Cástor de Rodas, tiene un estrecho paralelo en el jeroglífico usado como determinativo en la palabra que significa «enemigo». En un contexto sacrificial implica la identidad de la víctima con Seth.

200 En la traducción queda destruida la ironía del párrafo, pues el verbo *apolaúo* significa propiamente «disfrutar de» «sacar ventaja de»; para el sentido de *hýbris* «lascivia» cf. *Quaest. conv.* III 6, 4 (*Mor.* 654E); Teognis 379; Jenof., *Cir.*, VIII 4. 14. La lascivia y la estupidez de Seth están bien testimoniadas en los textos egipcios. La primera principalmente en la historia de su relación con Horus en el *Pap. Kahun* IV 2 y en «Los combates de Horus y Seth» del *Pap. Chester Beatty* I (cf. Lichtheim, *Anc. Egyp. Lit.* II, pags. 214 y ss.).

201 Cf. *supra* 11, 355C, donde se señala que Oco recibe el apodo de «Espada» y, también, que dió muerte a Apis. Eliano, *Nat. de los anim.* X 28, cuenta que Oco mató a Apis y divinizó al asno. Para la identificación de Oco

Dinón[202]. Y los que dicen que la huida de Tifón de la batalla a lomos de un burro duró siete días y que, habiéndose salvado, D engendró dos hijos, Hierosólimo y Judeo, es evidente, a partir de los nombres, que añaden elementos judaicos al mito[203].

32. Pues bien, tales son las interpretaciones que estos hechos sugieren; desde otro punto de vista, de entre quienes parecen decir algo más filosófico, examinemos en primer lugar a los más simples[204]. Estos son los que dicen que, del mismo modo que los griegos explican alegóricamente a Crono como el tiempo, a Hera como el aire y al nacimiento de Hefesto como el cambio de aire en fuego, así entre los egipcios Osiris es el Nilo que se une con la tierra, Isis, y Tifón es el mar en el que el Nilo al desembocar desaparece y se dispersa, excepto cuanto la tierra recibe como su parte y al acogerlo en su seno se hace fértil gracias a él[205]. Y en un treno sagrado que hay en honor del

---

cf. n. 60. Quizá los reyes persas habían abandonado en Egipto una política de tolerancia anterior.

[202] Dinón de Colofón (300 a. C.) era el padre de Clitarco de Alejandría, el historiador de Alejandro, y autor de una extensa obra sobre los persas que fue usada por Plutarco en su *Vida de Artajerjes. Vid.* SCHWARTZ, *RE s. v. Dinon* n.° 2, col. 654 y JACOBY 620 F 21 *(Die Fr. d. gr. Hist.* III C).

[203] Hierosólimo y Judeo son epónimos de Jerusalén y Judea, y el vuelo de siete días de Tifón se refiere a la semana judía, *Sabbath*, un sistema que contrastaba con la unidad egipcia de diez días. El intento de vincular la historia de los judíos con Tifón sugeriría una fuente antijudaica (quizá Apión), según GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside...*, pág. 419; la conexión de Tifón con el asno proporcionaría un cómodo enlace pues los judíos lo veneraban. El sincretismo gnóstico identificó a veces a Seth con el dios de los judíos, según señala FROIDEFOND, *Plutarque. Isis et Osiris*, pág. 282, n. 12. Un paralelo a la historia aquí recogida por Plutarco lo proporciona TÁCITO, *Hist.*, V 2-4. Seth además presenta afinidades semíticas desde la época de Hyksos.

[204] Plutarco abandona la interpretación demonológica, que considera a Tifón como un demon del mal, y pasa a interpretaciones basadas en la alegoría física. Sobre el método alegórico *vid.* Introd. pág. 27 y ss.

[205] La misma identificación aparece *infra* en 38, 366A; 39, 366C ss. En otros pasajes, *infra* 33, 364A, se recoge una forma más generalizada de la creencia: Osiris como fuente y poder de humedad. En los testimonios egipcios (ins-

Nilo se le llora por nacer en las regiones de la izquierda y perecer en las de la derecha. Pues los egipcios piensan que las regiones de levante son la cara del mundo, las que caen al norte la derecha y las meridionales la izquierda[206]; así, del Nilo, que corre desde el sur y que es engullido por el mar en el norte, se dice con razón que tiene su nacimiento en las regiones de la izquierda y su muerte en las de la derecha. Esta es la causa por la que los sacerdotes tienen horror sagrado al mar y llaman a la sal «espuma de Tifón» y una de las cosas que les está prohibida es poner sal en la mesa[207]; no dirigen la palabra a los timoneles[208], porque se sirven del mar y de él obtienen su medido de vida; no menos por esta razón, rechazan el pescado y escriben la palabra «odiar» con el signo de un pez[209]. Es así que, en Sais, en el vestíbulo del templo de Atenea estaban grabados un niño de cuna, un viejo y después de éste un halcón, a continuación un pez y finalmente un hipopótamo. El significado simbólico de esto era: «Oh, vosotros, que venís al mundo y os vais! ⟨la divi-

E

F

cripciones y representaciones pictóricas), sin embargo, lo que aparece no es una identificación con el Nilo, sino con el dios del Nilo *Ḥ'apy*. Osiris como dios de los muertos, tenía también el poder de renovar la vida de sus súbditos y se le asignan eventualmente los atributos del dios del Nilo y del dios del trigo. Isis sería en origen la tierra, la tierra negra del Delta sobre la que aquél reinaba. Una conexión clara de Seth con el mar no está probada en los testimonios egipcios.

206 Para el pensamiento egipcio, en cambio, el oeste se situaba a la derecha y el este a la izquierda. Plutarco menciona la izquierda y la derecha en relación con el nacimiento y la desembocadura del Nilo en *Quaest. conv.* VIII 8, 2 *(Mor.* 729B), pero sin vincularlas al sur o al norte.

207 Para la abstención de los sacerdotes de la sal *vid. supra* 5, 352F y n. 20.

208 En *Quaest. conv.* VIII 8 *(Mor.* 729B), vuelve a decir que los sacerdotes egipcios, debido al horror que sentían por el mar, no dirigían jamás la palabra a los timoneles.

209 Sobre la abstención de comer pescado *vid. supra* 7, 353C-E y nn. *ad loc.* Un jeroglífico con un pez (GARDINER, *Egyp. Gr.*, *Sign-List* K2, pág. 476) era regularmente usado como determinativo de la palabra egipcia *bwt* que significa «odio» y además, a veces, como ideograma para la palabra: *vid.* ERMANN, GRAPOW, *Wörterb.*I, 453 s. Cf. HORAPOLO, I 44 y CLEM. DE ALEJ., *Strom.*, V 7, 41, 4.

nidad odia la impudicia»[210]. Pues el niño es el símbolo del nacimiento⟩ y el viejo ⟨de la muerte⟩; con el halcón representan a la divinidad y con el pez el odio, como ha quedado dicho, a
364A causa del mar, y con el hipopótamo la impudicia[211]; pues se dice que tras dar muerte a su padre se empareja por la fuerza con su madre. Podría parecer también que el dicho de los pitagóricos, que el mar es una lágrima de Crono[212], aludiría a la naturaleza impura y extraña del primero.

Pues bien, quede dicho esto como una digresión que es de común conocimiento.

33. Los más sabios de los sacerdotes no solamente al Nilo lo llaman Osiris y Tifón al mar, sino que simplemente dan el nombre de Osiris a todo principio y fuerza productores de humedad, por considerarlo causa de la generación y sustancia del germen vital; el de Tifón, en cambio, a todo lo seco, ardiente, árido en una palabra, y a lo enemigo de la humedad[213]; por lo

---

[210] CLEM. DE ALEJ., *Strom.*, V 7, 41, 4 describe una inscripción de Dióspolis (Tebas) que es similar a la mencionada aquí por Plutarco, sólo que un cocodrilo ocupa el lugar del hipopótamo. La restauración de Cobet de la laguna, indicada por el manuscrito E, sigue el pensamiento y la fraseología de la descripción de Clemente de Alejandría. Plutarco recoge una inscripción con escritura jeroglífica que los estudiosos pueden claramente identificar, si bien la explicación simbólica que da de algunos de estos signos y del conjunto no es completamente ajustada, señala GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside...*, pág. 423.

[211] ELIANO, *Nat. de los anim.* VII 19, dice que el hipopótamo es el más impío de los animales, porque come a su padre. PORFIRIO, *Sobre la abstinencia* III 23 cuenta tàmbién que los hipopótamos matan a su padre para aparearse con su madre. *Infra* 50, 371B se dice que el hipopótamo representa a Seth y esto halla confirmación a menudo en los textos del período ptolemaico. Sobre la lascivia de Seth *vid.* n. 200.

[212] Para la expresión cf. PAUSANIAS, X 32, 18, donde se dice que la inundación es causada por las lágrimas de Isis.

[213] Respecto a que llaman Osiris a todo principio y fuerza productores de humedad, cf. ORÍGENES, *Contra Celso* V 38; HIPÓL., *Refutación* V 7, 23. El agua asociada con Osiris en el culto egipcio incluía la de la inundación del Nilo, el agua de las libaciones en el culto de los muertos, los humores dadores de

cual, creyendo también que ha nacido de piel roja y amarillenta[214], no tratan de muy buena gana con hombres que tienen tal B aspecto ni con agrado frecuentan su compañía. Osiris, por su parte, según la tradición mítica, es de piel negra[215], porque el agua, al mezclarse con la tierra, los vestidos y las nubes, lo oscurece todo, y la humedad presente en los jóvenes genera cabellos negros, en cambio la canicie, como si fuera una decoloración por la sequedad, sobreviene a quienes llegan a la *acmé*. La primavera es floreciente, fecunda, amable; el otoño, en cambio, por la falta de humedad, es hostil a las plantas y nocivo para los animales. El buey criado en Heliópolis, al que llaman Mnevis[216]

---

vida del cuerpo y la humedad que fertiliza la vegetación. Pero Plutarco aquí está usando la terminología de la filosofía griega, en la que el análisis del mundo en sus elementos primarios o principios fue una preocupación temprana. Tifón, aunque todavía identificado con el mar, es lo seco, ardiente, árido y lo hóstil a la humedad, afirmación que está de acuerdo con el punto de vista de que el mar deriva del fuego (*supra* 7, 353E).

[214] El adjetivo *pyrróchroun* parece estar influido por *pyrṓdes*, citado una línea antes, y es seguido con el intervalo de cuatro palabras por *párōchron*: sobre el juego etimológico y paronomásico en Plutarco cf. FERNÁNDEZ DELGADO, PORDOMINGO, «Aportación al estudio estilístico de Plutarco...», CODOÑER y otros (eds.), *Stephanion...*, págs. 83-95. De los dos términos paronomásicos el primero no aparece más que aquí, en 31, 363A *(supra)* y en el *Pap. Rylands* 134, 16 (s. I d. C.) (en 22, 359E cf. la expresión *têi chróāi pyrrón)*; el segundo sólo aquí y luego en Pólux: sobre la importancia del juego fónico en el uso de neologismos en Plutarco *vid.* J. A. FERNÁNDEZ DELGADO, «Carácter y función de los neologismos de Plutarco en *Moralia*», en PÉREZ JIMÉNEZ, DEL CERRO CALDERÓN (eds.), *Estudios sobre Plutarco...*, págs. 141-153.

[215] Plutarco se refiere también en 22, 359E *(supra)* al negro como color asociado con Osiris. KEES, *Farbensymbolik...*, págs. 458-461, cree que por ser color ctónico y muestra que el epíteto «negro» *(km)* fue usado para Osiris en los textos egipcios desde el Imperio Medio.

[216] Diversas fuentes antiguas se refieren a *Mnevis*: DIOD. SÍC., I 21, 10 recoge el punto de vista de que los toros Apis y *Mnevis* fueron consagrados a Osiris, pero PORFIRIO, *ap.* EUS., *Prep. Evang.* III 13, 1 s., establece que *Mnevis* estaba consagrado al sol y Apis a la luna (cf. ELIANO, *Nat. de los anim.* XI 21). ESTRABÓN XVII 803 y 805 se refiere al culto del toro *Mnevis* en Heliópolis. Frente a la opinión de algunos de que es el padre de Apis, aquí recogida por

(consagrado a Osiris y al que algunos también consideran padre de Apis), es negro y goza de segundos honores después de Apis. Además, a Egipto, cuya tierra es negra entre las que más, lo llaman *Chemia*[217], como a lo negro del ojo, y lo comparan al corazón; pues es caliente, húmedo y está completamente encerrado y unido a la parte sur del mundo habitado, como el corazón al lado izquierdo del hombre.

34. Dicen que Helio y Selene no usan, como vehículos de transporte en su vuelta al mundo, carros, sino navíos[218], queriendo así dar a entender que su crianza y nacimiento se produce a partir de la humedad. Y piensan también que Homero, como
D mo Tales, por haberlo aprendido de los egipcios, consideraba el

---

Plutarco en 43, 368B-C *(infra)* señala que Apis es engendrado por la luz de la luna que alcanza a una vaca. Su conexión con Osiris en modo alguno fue tan prominente como la de Apis. Con Atón-Ra, el dios de Heliópolis, estaba originariamente y de modo firme unido. La mayor popularidad del toro Apis en parte podría explicarse por la mayor importancia de Menfis, su casa.

[217] Heródoto, II 12 se refiere a Egipto como «el de tierra negra» *(melán-gaios)*; cf. «el país de los de pies negros» *(Melampódōn chṓrā)*, Escolios a Plat. *Tim.* 25b; «el país negro» *(melaínēs gês)*, *Pap. Gr. Mag.* IV 800 [= K. Preisendaz, *Die griechischen Zauberpapyri.* I, Leipzig, 1973 (= 1928), pág 100]; Virgilio, *Geórg.* IV 293. El nombre egipcio era *kemet* (Erman, Grapow, *Wörterb.* V, 126) y denotaba «la tierra negra u oscura», como opuesta a «la tierra roja» de los desiertos adyacentes. Heródoto explica, en el citado pasaje, que su tierra es negra y aterronada en cuanto que se compone de limo y aluviones traídos de Etiopía por el río.

[218] Hay testimonios en la literatura griega tardía y en el arte egipcio que apoyan la noticia aquí transmitida por Plutarco. Posiblemente se proyectaba a la vida celeste la costumbre de que en Egipto el viaje y el transporte tenía lugar principalmente por el Nilo. Los griegos, en cambio, imaginaban al sol y a la luna conduciendo sus carros (excepcionalmente montando un caballo o, en el caso de la luna, otros animales): el palacio del sol estaba en el este; por la noche se zambullía en el oeste en el océano y regresaba al este flotando en una gran copa. Son muchas las fuentes literarias y representaciones del arte que lo atestiguan: *vid.* H. J. Rose, *A Handbook of Greek Mythology,* 6.ª ed., Londres, 1958, págs. 32-34 y n. 84. Especialmente hermosa es la representación de Estesícoro: Page, *Poet. Mel. Gr.*, fr. 185.

agua principio y origen de todo[219]; pues el Océano es Osiris y Tetis es Isis[220], como la que nutre y alimenta todo. Pues también los griegos llaman a la emisión del esperma *apousía* y al coito *synousía*, y al hijo *(hyós)* a partir de *hýdōr* («agua») y de *hŷsai* («llover»), y a Dioniso *Hyês* porque es señor de la naturaleza húmeda y no otro que Osiris; pues también Helánico parece haber oído el nombre de Osiris pronunciado *Hýsiris* por los sacerdotes; en efecto, continuamente llama así al dios, verosímilmente por su naturaleza y por el rito de su descubrimiento *(heúresis)*[221].

35. Que Osiris es idéntico a Dioniso[222] ¿quién más adecuadamente que tú, Clea, puede saberlo, cuando eres la jefa de E
las Tíades de Delfos y has sido consagrada por tu padre y por tu madre en los ritos sagrados de Osiris?[223] Y si en atención a

---

[219] Homero en *Il.* XIV 201 y 246 nombra al océano «origen de los dioses» y «origen de todas las cosas». Pero fue Tales de Mileto (s. VI a. C.) quien primero formuló el pensamiento de que puesto que la tierra flota sobre el agua, la fuente de todo debería ser buscada en el agua. Parece fuera de duda que Tales había visitado Egipto *(vid.* 10, 354E y n. 48).

[220] El verdadero paralelo a Osiris es *Noun*, el dios del agua primordial, de la que en los sistemas cosmogónicos de Heliópolis y Hermópolis, el sol había nacido; la identificación de Tetis *(Tēthýs)*, la esposa de Océano, con Isis sólo aparece en este pasaje de Plutarco, y quizá surja de su mención al lado de aquél en los dos versos homéricos.

[221] JACOBY 4 F 176 *(Die Fr. d. gr. Hist.* I A). Helánico de Lesbos era contemporáneo de Heródoto y escribió un libro sobre Egipto, *Aigyptiaká*. La razón de mencionar aquí la forma *Hýsiris* del nombre de Osiris es etimológica, puesto que proporciona un nexo con *hŷsai* «llover» y con Dioniso, así como con *heúresis*. En inscripciones están atestiguadas las formas *Oûsir* y *Oúsiri*.

[222] *Supra*, 13, 356A-B, se da como razón para la identificación de Osiris y Dioniso por los griegos que ambos eran pioneros de la civilización, de la paz y de la ley. HERÓDOTO (II 48) encuentra un elemento fálico común a los dos cultos. Para otras fuentes *vid.* GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside...*, pág. 429.

[223] Dioniso recibía culto en Delfos durante los meses de invierno. La mayor parte del ritual dionisíaco tenía lugar por la noche y sólo mujeres y jóvenes, que eran llamadas Ménades, Tíades, Bacantes, Lenas, podían tomar parte en él. El nombre *Thyiádes* posiblemente deriva de *thýein* «lanzarse impetuosa-

los demás es necesario proporcionar testimonios, dejemos estar los ritos secretos, pero lo que a la luz realizan los sacerdotes en el entierro de Apis, cuando llevan su cuerpo sobre una balsa, no difiere nada de una ceremonia báquica: se cubren con las nébrides, llevan tirsos, profieren gritos y se agitan como los poseídos en los ritos orgiásticos dionisíacos[224]. Ésta es también la razón por la que muchos griegos hacen estatuas de Dioniso en forma de toro[225]; y las mujeres eleas también lo invocan supli-

---

mente», «saltar», utilizado de la danza salvaje y frenética de las ménades, aunque la tradición mítica (PAUSANIAS, X 4) señala que Castalio, un habitante de Delfos, tenía una hija *Thyía* que fue la primera sacerdotisa de Delfos y dió nombre a las *Thyiádes*. La lectura *archēída*, frente a la transmitida por los códices *archiklá* parece segura, pues Keramopoullos *(Arch. Eph.* [1911], 167-168) ha mostrado que el título dado en inscripciones délficas a la jefa de las Tíades era *archēís*; cf. *Quaest. Graec.* 12 *(Mor.* 293F) donde lleva el título *archēgós*. Clea es presentada aquí no sólo como jefa de las Tíades sino como iniciada en la religión de Osiris (el participio *kathōsiōménēn* «consagrada» podría implicar incluso sacerdocio), lo cual era posible por la tolerancia debida al sincretismo de la época *(vid.* Introd. págs. 40 y 44).

224 Elaboradas ceremonias acompañaban el entierro de Apis como lo muestra una guía demótica al ritual de época helenística. La *schedía* de Plutarco era un bote de papiro sobre el que el cadáver de Apis era transportado a través del Nilo, desde su recinto en el templo a la necrópolis de Menfis. Peró, sin entrar en cuestiones de detalle, parece que, en general, se desarrollaba en una atmósfera de tristeza y lamentaciones que debía de contrastar con los ritos orgiásticos dionisíacos. Plutarco confunde las ménades griegas y las plañideras egipcias, aunque es cierto que algunos sacerdotes egipcios llevaban una piel de pantera, que le recordaba la nébride, piel de cervato, característica, junto con el tirso, del atuendo de las bacantes en el cortejo dionisíaco.

225 Aunque la identificación de Dioniso y el toro es un elemento originario de su culto *(vid.* n. siguiente) las representaciones en el arte no son anteriores a la época helenística. Cf. ATENEO, X 476A; E. THRAEMER en W. H. ROSCHER, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* I, Hildesheim, 1965 (= 1884-1886), I, cols. 1149-1151; L. R. FARNELL, *The Cults of the Greek States*, V, Oxford, 1909, págs. 250-252 y láms. 39-40; *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*, III 2, Zürich-Munich, 1986, láms. 158 a, 435, 436; P. GARDNER, *The Types of Greek Coins*, Cambridge, 1883, lám. 14, n. 11 (la cabeza de Dioniso con cuernos sobre una moneda de Seleuco I).

cando «que el dios llegue con pie bovino» junto a ellas[226]. Entre los argivos Dioniso lleva el epíteto *bougenḗs* («nacido de un buey»)[227], y lo invitan a salir del agua al son de trompetas, arrojando a la profundidad un cordero para el guardián de la puerta; y estas trompetas las ocultan en los tirsos[228], como Só- F

[226] Quizá Plutarco está aquí aludiendo a un colegio sacerdotal semejante al de «las dieciséis mujeres eleas» (o al mismo) que atendía el culto de Dioniso y que es mencionado en *Mulierum virtutes* 15 *(Mor.* 251E). En *Quaest. Graec.* 36 *(Mor.* 299A-B) Plutarco transmite completo el himno primitivo de las mujeres eleas (del que aquí recoge una breve paráfrasis) en el que invocan al dios para que aparezca en su templo en forma de toro: «Ven, héroe Dioniso, al santo templo de los eleos en compañía de las Gracias, al templo, con tu pie bovino penetrando, noble toro, noble toro» (PAGE, *Poet. Mel. Gr.* 871; cf. F. PORDOMINGO, «Las citas de *Carmina popularia* en los *Moralia* de Plutarco», D'IPPOLITO, GALLO [eds.], *Strutture Formali...*, págs. 213-224). HOPFNER, *Plutarch über Isis...* II, pág. 162, sugiere que «el pie de toro» del himno tiene que ser comprendido como el falo erecto del dios y da como paralelo la referencia de DIOD. SÍC., I 85, 3 de cómo las mujeres egipcias levantaban sus vestidos y mostraban sus órganos genitales al toro Apis.

[227] U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Der Glaube der Hellenen* II, Basilea, 1956, pág. 73, encuentra imposible explicar con certeza el epíteto *bougenḗs* «nacido de un buey», que no es explicitado por ningún mito sobre el nacimiento de Dioniso; en O. KERN, *Orphicorum Fragmenta*, Berlín, 1963 (= 1922), fr. 297 a 7, el epíteto *taurogenḗs* es usado para el dios. En cualquier caso habla de una asimilación de Dioniso y el toro para la que, además de lo señalado en las notas precedentes, los testimonios en la literatura, especialmente en las *Bacantes* de Eurípides (vv. 100, 618, 920-922, 1018, etc.), son elocuentes: *vid.* E. R. DODDS, *Euripides. Bacchae*, 2.ª ed., Oxford, 1960, pág. 18 y nn. *ad loc.).*

[228] Es un rito de evocación que tiene que ver con la muerte del dios como dios de la vegetación y su permanencia en el mundo subterráneo en invierno: con la llegada de la primavera el dios era despertado a la nueva vida, el sacrificio al guardián del Hades era un sacrificio propiciatorio y por el sonido de la trompeta era despertado del sueño de la muerte. Muchas referencias en el mito y en el culto conectan a Dioniso con el mar. Para el uso de trompetas entre los argivos en su festival báquico cf. *Quaest. conv.* IV 6. 2 *(Mor.* 671E). En el festival de las Antesterias, Dioniso era transportado en una barca y tomaba parte en el cortejo un trompetista (L. DEUBNER, *Attische Feste*, Darmstadt, 1953 [= 1932], págs. 102-103; JEANMAIRE, *Dionysos*, París, 1951, pág. 50). Para éste y otros rituales de evocación tendentes a promover la epifanía del dios *vid.* W. OTTO, *Dionysos. Mythos und Kultus*, 2.ª ed., Frankfurt, 1933, págs. 74 y ss.

crates en su tratado *Sobre los Santos* ha contado[229]. Además, las historias relativas a los Titanes y las fiestas Nictelias[230] concuerdan con los desmembramientos que se cuentan de Osiris, con sus resurrecciones y sus reencarnaciones; y del mismo modo, también lo relativo a las tumbas. Pues los egipcios, como
365A ha quedado dicho[231], muestran en muchas partes tumbas de Osiris, y los delfios pretenden que los restos de Dioniso reposan entre ellos, junto al oráculo[232], y los *Hósioi* hacen un sacrificio secreto en el templo de Apolo cuando las Tíades despiertan a Licnites[233]. Que no sólo del vino, sino también de toda naturaleza húmeda los griegos consideran a Dioniso señor y príncipe, basta Píndaro como testigo de ello, cuando dice:

---

[229] MÜLLER, Fr. 5 *(Fr. Hist. Gr.* IV, pág. 497); cree que el autor del *Perì Hósioi* era un argivo que vivió en el s. II. Plutarco se refiere a él otras veces: *vid.* JACOBY 310 F 2 *(Die Fr. d. gr. Hist.* III B); GUDEMAN, *RE* s. v. *Sokrates* n.º 3, col. 805, sugiere la fecha del s. III a. C. Los *Hósioi* «los Santos» era un colegio sacerdotal de Delfos que atendía el culto. Su cargo era vitalicio y eran en número de cinco *(Quaest. Graec.* 9 *[Mor.* 292D]).

[230] *Nyktélia* es un término usado especialmente de los festivales nocturnos de Dioniso y lo aludido en *Titaniká* tiene que ser la historia de cómo los titanes atacaron y mataron al niño Zagreo (= Dioniso) hijo de Zeus y Perséfone, después de lo cual lo desmembraron y lo devoraron. Zeus destruyó a los Titanes y de sus cenizas surgió la humanidad. Hizo también engullir el corazón de Zagreo a Sémele, fecundándola así del «segundo Dioniso»: *vid.* ROSCHER, *Lex. Myth.*, VI, cols. 532 ss.; P. GRIMAL, *Dictionnaire de la Mythologie grecque et romaine* = *Diccionario de la mitología griega y romana* [trad. F. PAYAROLS], Barcelona, 1965, s. v. *Zagreo.*

[231] *Vid. supra* 18, 358A; 20, 359A.

[232] Una forma de la leyenda de Dioniso Zagreo refería que cuando los Titanes habían despedazado el cuerpo del dios, Zeus entregó los miembros mutilados a Apolo y éste los enterró en Delfos, cerca del trípode de la Pitia: cf. NILSSON, *The Dionys. Myst.*, pág. 40.

[233] El epíteto *liknítēs* aparece sólamente aquí y otras tres veces en los Himnos Orfícos y significa «el que está en el cesto» (propiamente *líknon* significa criba para aventar), refiriéndose a Dioniso como un niño en su cuna-cesto. Este niño divino ha sido a menudo interpretado como representando la vegetación que es despertada en primavera, pero Nilsson, *The Dionys. Myst...*, págs. 38 y ss., ha mostrado después de un cuidadoso examen de éste y otros pasajes que es Dioniso en su subida del mundo de los muertos lo que es significado.

¡Pueda el muy alegre Dioniso acrecentar la cosecha de los ár-
[boles,
santo esplendor del otoño![234];

por lo cual también a los que veneran a Osiris les está prohibido destruir un frutal y cegar una fuente.

36. No sólo al Nilo, sino a todo lo húmedo lo llaman, sin más, flujo de Osiris[235], y las procesiones sagradas siempre las B
encabeza el *hydreîon*[236], en honor del dios. Escriben las palabras para «rey» y «la región meridional del mundo» mediante un junco, y el junco es interpretado como la irrigación y fecundación de todo, y por su naturaleza parece asemejarse al órgano de la generación[237]. Cuando celebran la fiesta de las Pamilias que, como ha quedado dicho[238], es de carácter fálico, exponen

[234] H. MAEHLER fr. 153 *(Pindarus,* II, *Fragmenta,* Leipzig, 1989). Cf. *Quaest. conv.* IX 14, 4 *(Mor.* 745A); *Amatorius* 15 *(Mor.* 757F). Para Dioniso y la humedad de la vegetación cf. *Quaest. conv.* V 3, 1 *(Mor.* 675F); él es *Dendrítēs* o *Éndendros,* el «Poder en el árbol»; *Ánthios,* el «que trae la floración»; *Kárpios,* el «que trae el fruto»; *Phleús* o *Phléōs,* la «abundancia de la vida» *(vid.* DODDS, *Euripides. Bacchae,* pág. XII). Osiris era a veces llamado «Señor del vino», pero Plutarco insiste poco sobre esta importante analogía entre Osiris y Dioniso (cf. HANI, *La rel. égyp...,* págs. 242 y ss.).

[235] Cf. *supra* 33, 364A y n. 213; en 38, 366A; 49, 371A-B y *Quaest. conv.* VIII 8, 2, aparece también la expresión «flujo de Osiris». La idea expresada aquí halla confirmación en *Los cantos de Isis* y *Neftis* 9, 26 *(Pap. Brit. Mus.* 10188) y en *Pyr.* 788 ss. (FAULKNER, *Anc. Egyp. Pyr. Texts,* pág. 143).

[236] El *hydreîon* es un tipo de cántaro con dos asas. Aparece frecuentemente en las representaciones del culto en el arte figurado.

[237] El signo del junco entraba en la composición de las palabras *nsw* «rey» y *rsy* «sur» (cf. GARDINER, *Egyp. Gr., Sign-List* M 23 y 24, pág. 482). La exacta identidad de la planta no está fijada; se supone que es idéntica a un tipo de junco que se constituye en el emblema del Egipto Alto. El señalado parecido del junco con el órgano genital es un poco desconcertante: los egipcios tenían un jeroglífico especial para el falo (GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside,* págs. 438-439).

[238] *Supra* 12, 355E.

y llevan en procesión una estatua, cuyo miembro viril es de tamaño triple[239]; el dios, en efecto, es principio, y todo principio multiplica por su poder fecundante lo que procede de él. Tenemos por costumbre expresar la multiplicidad con el número tres, como el «tres veces dichosos»[240] y «ataduras tres veces
C tantas, innumerables»[241], a no ser que ¡por Zeus! la expresión «tres veces» sea mostrada con su sentido propio por los antiguos. En efecto, el elemento húmedo, principio y origen de todo, creó de sí mismo las tres primeras sustancias materiales: la tierra, el aire y el fuego[242]. Pues también el relato, que se añade al mito, de que Tifón arrojó al río el miembro viril de Osiris y de que Isis no lo encontró, sino que, habiendo hecho y modelado a su imagen una réplica, ordenó que se la honrara y llevara en procesión fálica[243], ciertamente apunta a eso, a enseñar que el poder fecundador y germinador del dios tuvo como su primera materia la humedad y gracias a la humedad se mezcló con
D lo que por naturaleza participa de la generación. Y existe otra leyenda entre los egipcios: Apopis, hermano de Helio, declaraba la guerra a Zeus, y Zeus a Osiris, que se alió con él y le ayudó a derrocar a su enemigo, lo adoptó como hijo y le dió el nombre de Dioniso[244]. Y es posible demostrar que el elemento

239 Sobre la fiesta de las Pamilias cf. *supra* 12, 355E y nn. 68 y 69. Para la imagen itifálica de Osiris cf. 51, 371F. *Vid.* la interpretación de A. VERA, *Tipología de la Fiesta...*, págs. 242-247.

240 *Odisea* V 306; VI 154-155.

241 La cita es parte de un hexámetro, hasta la diéresis bucólica: *Odisea* VIII 340.

242 Plutarco parece que está haciéndose eco de la teoría de Tales (con la expresión *hypò tôn palaiôn* tiene que referirse a los primeros pensadores griegos, puesto que están siendo explicadas expresiones homéricas): identificaba al aire con el agua evaporada y al éter con el fuego nutrido por el vapor; la tierra pudo además haberle parecido una forma de agua solidificada.

243 Cf. *supra* 18, 358B y n. 106. Como allí hemos hecho notar, la afirmación de que Isis no encontró el falo se contradice con dos tradiciones egipcias de que el falo fue conservado, según una, en Mendes, según otra, en Denderah.

244 La leyenda aquí mencionada, a pesar de la afirmación de Plutarco, no halla paralelo exacto en la tradición egipcia. Según el mito egipcio el dios solar

mítico de esta leyenda está conectado a una verdad de orden físico. Pues los egipcios llaman Zeus al viento, que tiene como elemento hostil lo seco y lo ígneo; éste no es el sol, pero tiene alguna afinidad con él; y la humedad, al atenuar el exceso de sequedad, aumenta y fortalece las exhalaciones con las que el viento se alimenta y se hace vigoroso. E

37. Además, la yedra los griegos la consagran a Dioniso y entre los egipcios, se dice, es llamada «*chenósiris*», nombre que significa, según el mismo testimonio, planta de Osiris [245]. Pues bien, Aristón [246], el autor de la *Colonización ateniense*, topó con una carta de Alexarco [247] en la que se cuenta que Dioniso, hijo de Zeus y de Isis, es llamado por los egipcios no Osiris sino Ársafes [248], nombre que denota la virilidad. Esto pone tam-

---

Ra tenía que pelear diariamente en el este y oeste de los cielos contra su enemigo Apopis, una poderosa serpiente considerada un demon de la oscuridad y del mundo subterráneo. En esta pelea Ra es ayudado por Horus y Seth, Isis y Neftis y los dioses en general, incluyendo la gran Enéada de la que Osiris era miembro: *vid.* Bonnet, *Reallex...*, págs. 626 y ss. En la mitología griega la lucha de Apolo y Pitón parece su paralelo más cercano.

[245] Cf. Diod. Síc., I 17, 4. En *Quaest. conv.* III 2, 1 (*Mor.* 648E-F) se sugiere que la yedra es usada en invierno, al ser planta de hoja perenne, como un conveniente sustituto de las hojas de vid, según *Quaest. Rom.* 1 12 (*Mor.* 291A) era desgarrada y mascada en los festivales báquicos. Eurípides, *Bácantes* 81, describe a los adoradores de Dioniso como «coronados con yedra» y Dodds, *Euripides. Bacchae*, pág. 77 *ad loc.*, sugiere que tuvo un lugar más temprano en el culto que la vid. Hasta época romana parece que la yedra no fue usada en el culto de Osiris; cf. Tibulo, I 7, 45 y Apuleyo, *El Asno de Oro* XI 27. Probablemente fue tomada en préstamo de los ritos de Dioniso.

[246] Estrabón, XVII 790, lo nombra como un filósofo peripatético contemporáneo, que, como Eudoro, había escrito sobre el Nilo. *Vid.* Jacoby 337 F 1 (*Die Fr. d. gr. Hist.* III B); Gercke, *RE* s. v. *Ariston* n.° 55, cols. 956 y s.

[247] Quizá es el Alexarco (Müller, *Fr. Hist. Gr.* IV, pág. 298) autor de una historia itálica, citado por Plutarco en *Synagōgè historiôn parallḗlōn Hellenikôn kaì Romaikôn. Parallela minora* 7 (*Mor.* 307C) (tratado espurio).

[248] *Arsaphḗs* es la transcripción del nombre egipcio *Ḥryshaf* («el que está sobre su lago»), el dios-carnero de Heracleópolis Magna en el XX nomo del Egipto Alto. Era una deidad menor conectada teológicamente con Osiris y Ra:

bién de manifiesto Hermeo en el primer libro de su tratado los *(Festivales) de los egipcios*, pues dice que Osiris, rectamente
F interpretado, significa vigoroso[249]. Paso por alto a Mnaseas[250], que conecta con Épafo a Dioniso, a Osiris y a Serapis[251]; paso por alto también a Anticlides[252], cuando dice que Isis, que era

---

himnos del Imperio Medio lo describen como una forma de Osiris y por otra parte es mostrado con el disco solar de Ra y es descrito como el *Ba* (el alma) de Ra (ct. BONNET, *Reallex...*, pág. 288); pero Zeus-Amón no es nombrado como su padre ni Isis como su madre. La idea de virilidad sólo de forma muy indirecta puede ser referida al nombre egipcio que está en la base. FROIDEFOND *(Plutarque. Isis et Osiris*, pág. 288, n. 6) apunta a una contaminación de dos tradiciones: *Arsaphēs* está sin duda relacionado con *ársēn* «macho».

[249] JACOBY 620 F 1 *(Die Fr. d. gr. Hist.* III C). Hermeo es citado también en 42, 368B. Su identidad y su fecha han sido objeto de discusión: Jacoby sugiere el s. I d. C. Respecto al título, transmitido de forma incompleta, fue Reitzenstein quien propuso la lectura *heortôn*. El adjetivo *óbrimos* «fuerte», «vigoroso» (un ejemplo de lectura correcta preservada solamente por el manuscrito v, a pesar de la frecuente falta de cuidado del escriba) es una buena traducción de *wsr*. No sólo es Osiris ocasionalmente descrito como *wsr*, con consciente paronomasia; algunas de las formas de su nombre más tardías pueden haber sugerido esta palabra: GRIFFITHS, *The Origins of Osiris...*, págs. 60 y ss., sugiere que *Wsỉr* deriva de *wsr*.

[250] MÜLLER fr. 37, pág. 155 *(Fr. Hist. Gr.* III). Mnaseas era un escritor de Patara en Licia *(fl. c.* 150 a. C.), discípulo de Eratóstenes; tenía una obra sobre Libia y estudios de mitología de tendencias evemerísticas: *vid.* LAQUEUR, *RE s. v. Mnaseas* n.° 6, cols. 2250-2252.

[251] Épafo era hijo de Ío y Zeus y nació en Egipto: *vid.* ESQUILO, *Prometeo Encadenado* 846 ss. y *Suplic.* 291 ss.; APOLODORO, II 1, 3 ss.; OVIDIO, *Metam.* I 748 ss. Ío había sido transformada en una novilla, pero al llegar a Egipto recuperó su forma humana a través de un simple toque de la mano de Zeus, de ahí el nombre Épafo, derivado de *ephápto* «tocar»: cf. *Prometeo Encadenado* 849, donde la forma *epapháō* es la usada en el mismo sentido. De las tres identificaciones aquí señaladas por Plutarco es la de Épafo y Serapis la básica; HERÓDOTO (II 38, 153; III 27 s.) identificaba al toro Apis con Épafo. El final egipcio de los vagabundeos de Ío deriva sin duda del parecido entre ella (en su forma bovina) e Isis o Isis-Hathor.

[252] JACOBY 140 F 13 *(Die Fr. d. gr. Hist.* II A). Anticlides, historiador ateniense que vivió entre el s. IV y el III a. C., era autor de una obra *Nóstoi* y de un libro sobre Alejandro, del que probablemente procede esta afirmación. Para el punto de vista de que Isis era la hija de Prometeo cf. *supra* 3, 352A y n. 8. La

hija de Prometeo, cohabitó con Dioniso; pues las similitudes ya señaladas en sus fiestas y sacrificios ofrecen mayor credibilidad que los testimonios de autores.

38. Entre los astros, consideran a Sirio la estrella de Isis[253], por ser la que trae agua, y veneran al León y adornan las puertas de los templos con fauces leoninas, porque el Nilo se desborda 366A

cuando, por primera vez, el sol se acerca al león[254].

E igual que al Nilo flujo de Osiris[255], así llaman y consideran a la tierra cuerpo de Isis, no a toda, sino la que el Nilo cubre, fecundándola y uniéndose a ella[256]; y de esta unión engendran a

---

unión de Isis y Dioniso recuerda a Heródoto, II 156. Sobre Anticlides *vid.* Schwartz, *RE s. v.; Antikleides* n.° 2, cols. 2425 s.; Jacoby, *Die Fr. d. gr. Hist.* II D, págs. 525 y ss.

[253] Nos separamos del texto de Sieveking que acepta enmendar *Ísidos* de los manuscritos en *Osíridos* siguiendo a Squire: en 52, 372D expresa la opinión de que Osiris es el sol y es llamado Sirio por los griegos. Pero aquí la referencia es a la estrella-Perro, Sirio o Sotis (entre los egipcios), cuya primera aparición anual era considerada como anunciadora de la inundación del Nilo: *supra,* 21, 359C, se dice que el alma de Isis brilla cual astro en el cielo y es llamada «Perro» por los griegos y por los egipcios Sotis; cf. además 22, 359E y 61, 376A. Ya en una inscripción de la I Dinastía sobre una tablilla de márfil de Abidos hay una alusión a Sotis como anunciadora del año nuevo y de la inundación. Es el comienzo del año egipcio.

[254] Arato, *Fenóm.* 151. Plutarco está pensando aquí en la constelación del León y la idea de que el Nilo se desborda cuando el sol pasa a través de aquélla halla confirmación en *Quaest. conv.* IV 5, 2 *(Mor.* 670C), Plinio, *Hist. Nat.* V 9, 57, Horapolo, I 21.

[255] Cf. *supra* 36, 365B y n. 235.

[256] Cf. *supra* 32, 363D, n. 205. Un himno griego al Nilo, del s. v/vi (D. Page, *Select papyri* III, *Literary Papyri Poetry,* Cambridge-Londres, 1941, n.° 147) celebra al Nilo como el novio de la tierra de Egipto, productora de la espiga de trigo. Entre los escritores que asocian a Isis con la tierra están: Heliodoro, *Etiópicas* IX 9; Orígenes, *Contra Celso* V 38; Fírmico Materno, *Err. prof. rel.* II 6; Servio. *Com. a Virg., En.* VIII 696; Salustio, *Sobre los dioses y*

Horus. Es Horus la sazón *(hôra)* y mezcla del aire circundante que todo lo conserva y nutre, el cual dicen que fue criado por Leto en las marismas que rodean Buto[257]; pues la tierra satura-
B da e impregnada de humedad alimenta de forma especial las exhalaciones que extinguen y atenúan la aridez y la sequedad.

Dan el nombre de Neftis a las regiones extremas de la tierra, las limítrofes de las montañas y las del borde del mar; por esta razón aplican también el epíteto *Teleutḗ* («Fin») a Neftis y dicen que es esposa de Tifón. Y cuando el Nilo, saliéndose de su cauce y desbordándose lejos, entra en contacto con esas regiones extremas, a eso lo llaman unión de Osiris y Neftis, probada por las plantas que allí brotan; entre ellas está también el meliloto, que, cuenta la leyenda, al caer al suelo y ser dejado atrás, delató a Tifón la violación de su lecho conyugal. De ahí
C que Isis engendró legítimamente a Horus, mientras que Neftis clandestinamente a Anubis. Sin embargo, en las Genealogías de los reyes está registrado que Neftis, después de haberse casado con Tifón, al principio era estéril; y si esto se dice no respecto a una mujer sino respecto a la diosa, simbólicamente se está hablando de la total esterilidad de la tierra y de su infertilidad por la dureza del suelo[258].

---

el mundo 4; MACROBIO, *Sat.* I 20; *Pap. Oxy.* 1380, 170-177. El único escritor anterior a Plutarco que lo menciona es VARRÓN, *De lingua latina* V 57. Parece que Plutarco deriva su afirmación del culto de Deméter, una diosa del cereal cuyo nombre era explicado en tiempos antiguos como la «madre-tierra»: *vid.* W. K. C. GUTHRIE, *The Greeks and their Gods*, Londres, 1950, pág. 283, n. 2.

[257] Hay un intento de conectar etimológicamente Horus y *hôra*; sobre las relaciones de *hôra* y de la noción de mezcla armoniosa cf. PLATÓN, *Fedón* 80c; para la probable derivación egipcia del nombre de Horus *vid.* n. 70. Plutarco menciona la crianza de Horus en Buto *supra* 18, 357F; *vid.* n. 102. Se dice que la diosa-cobra *Wedjoyet*, identificada por los griegos con Leto (HERÓDOTO, II 156), había criado al niño Horus en Quemis, isla próxima a Buto.

[258] Sobre Neftis cf. *supra* 12, 355F (y n. 73) y 59, 375B. Sobre el adulterio de Neftis y Osiris, cuyo frutó fue Anubis, cf. *supra* 14, 356E (y n. 86) e *infra* 44, 368E y 59, 375B. La prueba que delata el adulterio, el meliloto, es mencionada también *supra* 14, 356E (cf. n. 86), pero aquí, donde claramente está haciendo uso de la alegoría, el plano metafórico y el plano real están muy imbri-

39. La insidia y la tiranía de Tifón representan el poder de la sequedad que se impone y evapora la humedad que da origen al Nilo y lo acrecienta, mientras que la reina etíope, su aliada, simboliza los vientos del sur que soplan desde Etiopía; pues siempre que éstos se imponen a los etesios, que empujan las nubes hacia Etiopía, e impiden que caigan las lluvias que D acrecientan al Nilo[259], Tifón, prevaleciendo, abrasa, y entonces, imponiéndose completamente al Nilo, lo rechaza hasta el mar, replegado en sí mismo por la debilidad y con su cauce vacío y mísero. La narrada reclusión de Osiris en el ataúd no parece simbolizar otra cosa que el ocultamiento y desaparición del agua[260]; por ello dicen que la desaparición de Osiris ocurrió en el mes *Athýr,* cuando, al cesar por completo los etesios, el Nilo

---

cados: el meliloto es la planta que germina con la crecida del Nilo en esas regiones extremas de la tierra, pero que «al caer al suelo y ser dejado atrás» (ambivalencia entre la retirada del Nilo y el enamorado que deja el meliloto como símbolo de amor ante la puerta cerrada de la amada) delata a Tifón la violación de su lecho. En contra de lo que aquí dice Plutarco el nombre de Neftis no aparece en las Listas de los reyes que derivan de Manetón y de fuentes egipcias.

[259] La reina de los etíopes es llamada Aso, *supra* 13, 356B. Plutarco introduce aquí, dentro de la explicación alegórica, el punto de vista de que la subida de nivel del Nilo se debe a las lluvias que caen en Etiopía de las nubes empujadas por los Etesios. En *De placitis philosophorum* 4, 1 *(Mor.* 898A) atribuye a Demócrito esta misma opinión respecto a la función de los vientos Etesios. El motivo de la inundación del Nilo preocupó a los pensadores y escritores griegos: Anaxágoras (Diels, Kranz, *Die Fr. d. Vors.* II, A 42 y 91) adelantó la opinión de que se debían al deshielo de la nieve y a ella se adhieren alusiva o expresamente los trágicos, fundamentalmente Eurípides, que parece defender con empeño la teoría de su maestro. Cf. Esquilo fr. 300 (Radt, *Tragicorum Graecorum Fragmenta* III); Sófocles fr. 882 (Radt, *Trag. Gr. Fr.* IV); Eurípides, *Arquelao* fr. 228 (A. Nauck, *Trag. Gr. Frag.*, Hildesheim, 1964 [= 1888, 2.ª ed.]) y *Helena* 3. Heródoto (II 19 ss.) se hace eco de estas teorías y las refuta aportando la suya propia, prolija e inverosímil. La crecida del Nilo se debe a las lluvias de la meseta abisinia para el Nilo Azul y al deshielo de las nieves de la zona montañosa en torno a los grandes lagos para el Nilo Blanco.

[260] El incidente se narra *supra* 13, 356B-C; esta interpretación implica que Osiris es el agua:cf. *supra* 33, 364A y n. 211; 36, 365B y n. 233.

se pierde bajo tierra, el suelo se queda desnudo, aumenta la oscuridad al alargarse la noche, la potencia de la luz se amortigua
E y es vencida[261], y los sacerdotes, entre otras ceremonias lúgubres, para representar el duelo de la diosa recubren una vaca dorada con un manto de lino negro (pues piensan que la vaca es una imagen de Isis y de la tierra) y la exponen durante cuatro días seguidos a partir del decimoséptimo del mes[262]; también los motivos de dolor son cuatro: en primer lugar, la bajada de nivel del Nilo y su desaparición; en segundo lugar, la completa extinción de los vientos del norte, dominados por los del sur; en tercer lugar, la menor duración del día que la de la noche; y en adición a todo, la denudación de la tierra junto con la defolia-
F ción de las plantas, que en ese momento pierden sus hojas. En el decimonoveno día, por la noche, descienden hasta el mar, y

[261] La desaparición de Osiris en el decimoséptimo día de *Athýr* es señalada también *supra*, 13, 356C-D, e *infra*, 42, 367E, como fecha de su muerte; corresponde al 13 de noviembre y el mes *Athýr* (28 octubre-26 noviembre) aproximadamente al Pianepsión ateniense; los otros fenómenos naturales aquí presentados por Plutarco, no corresponden, sin embargo, a la realidad egipcia, que o Plutarco no conocía bien o sobre la que su fuente no estaba bien informada. Existe la sospecha de que el festival por la muerte de Osiris, aquí fijado en *Athýr*, corresponde en realidad al festival de *Khoíak* (noviembre-diciembre; era el último mes de la inundación y el mes de la siembra), descrito en las inscripciones con el Calendario de Denderah. Sobre las posibles explicaciones a este desajuste cronológico *vid.* PARKER, *The Calendars of Ancient Egypt...*, pág. 41; GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside...*, págs. 448-449; HANI, *La rel. égyp.*, pág. 357.

[262] Plutarco parece describir aquí sólamente los cuatro últimos días de estas fiestas que, según el Calendario de Denderah, duraban más de tres semanas y se centra en dos ritos fundamentales dentro del festival por la muerte de Osiris: este primero, casi con seguridad, es el mismo que vuelve a ser mencionado *infra*, en 52, 372B-C. La referencia al solsticio de invierno confirma el carácter estacional del festival y su localización en *Khoíak*, aunque el solsticio caiga unos pocos días después del 20 del mes.

Respecto a la representación de Isis como vaca cf. *supra*, 19, 358D; HERÓDOTO II 129 s. El manto de lino negro, es un símbolo del luto y del dolor: cf. *infra*, 52, 372D.

los *stolistaí* y los sacerdotes llevan la cesta sagrada[263] con un cofre de oro dentro, en el que vierten agua dulce que han llevado consigo, y se produce un grito de los presentes como si Osiris fuera encontrado; después mojan tierra vegetal con el agua, y tras mezclar aromas e incienso de los más caros, modelan una figura en forma de media luna, la visten y la adornan, indicando así que consideran a estos dioses sustancia de tierra y agua[264].

40. Cuando Isis recobró a Osiris y activó el crecimiento 367A
de Horus, quien, con las exhalaciones, brumas y nubes se robusteció, Tifón fue vencido, pero no aniquilado. Pues la diosa señora de la tierra no permitió que fuera aniquilada por completo la naturaleza antagonista de la humedad, sino que lo puso en libertad y lo dejó ir, con el propósito de que se mantuviera la mezcla; pues no era posible que el cosmos fuera perfecto faltando y desapareciendo el elemento ígneo[265]. Y si esta interpre-

---

[263] Cf. Los *hieraphóroi* y los *hierostóloi* mencionados *supra*, 3, 352B y n. 11. La *cista* sagrada parece corresponder a una cesta que contenía un cofre con la cabeza de Osiris. Simbolizaba el ataúd de Osiris que aparece mencionado con los términos *lárnaks* (13, 356B; 15, 357A; 42, 368A) y *sorós* (15, 357A y 39, 366D): cf. *M.S.H.G.*, HEERMA VAN VOSS, «The Cista Mystica in the Cult and Mysteries of Isis», VERMASEREN (ed.) *Studies in Hell. Rel.*, págs. 23-26.

[264] El hallazgo de Osiris es un episodio de su culto bien atestiguado en la literatura latina: OVIDIO, *Met.*, IX 693; JUVENAL, VIII 29 ss. Según SÉNECA, *Apocolocintosis* 13 y FÍRM. MAT., *Err. Prof. rel.* II, 9, el grito completo era *Heurēkamen, synchaíromen* «lo hemos encontrado, nos alegramos». La resurrección de Osiris aquí simbolizada es la última de las tres fases de la ceremonia (búsqueda, hallazgo y resurrección), que Plutarco presenta en sucesión en este capítulo, y la descripción que da del rito concuerda en líneas generales con la existente en los textos concernientes al festival osirio de *Khoíak:* una efigie hueca de oro era llenada con cebada y tierra y regada diariamente; después mirra seca reemplazaba la cebada y la tierra. La idea básica es la identidad del dios con la naturaleza verde y su autorrenovación. El adjetivo *mēnoeidés* «en forma de media luna», describiendo la imagen, implica una asociación del dios con la luna (cf. *supra* 41, 367C-D). Es aplicado en 42, 368A también al sarcófago.

[265] Esta explicación físico-naturalista del perdón concedido por Isis a Tifón halla su correspondencia *supra*, en 19, 358D, donde se señala que Isis no

tación no carece de verosimilitud, nadie podría rechazar aquella tradición de que Tifón en otro tiempo mandaba en el territorio de Osiris; pues Egipto era mar[266]. Por esta razón, todavía ahora se encuentran muchas conchas en las minas y en los montes, y todas las fuentes y pozos todos, que son muchos,
B contienen agua salada y amarga, como si un resto corrompido del antiguo mar hubiera confluido aquí. Con el tiempo Horus se impuso a Tifón[267], es decir, con la oportuna abundancia de lluvias, el Nilo, tras empujar al mar, descubrió la llanura y la llenó de aluviones. Lo cual ciertamente tiene como testigo la propia observación; pues vemos, todavía ahora, cuando el río aporta nuevo sedimento y hace avanzar la tierra, que el piélago se retira poco a poco hacia atrás y el mar retrocede, por ganar altura las partes del fondo a causa de los depósitos de aluvión; y Faros, que Homero sabía que estaba a una jornada de distan-
C cia de Egipto, es ahora una parte de él, no porque la isla se haya desplazado ni se haya acercado, sino porque el mar que la separaba ha sido empujado por el río que modela y alimenta la tierra firme[268].

---

dió muerte a Tifón. Horus, como hijo de Osiris, es asimilado dentro de una explicación física de éste con la humedad. Tifón es identificado por doquier con lo seco, ardiente y árido (*vid. supra*, 33, 364A) pero, en una aparente paradoja, como aquí en las líneas que siguen, con el mar: *vid.* n. 34 a 7, 353E; además 32, 363D y n. 205; 33, 364A y n. 213.

[266] HERÓDOTO, II 11-12, hace referencia a que Egipto fue un golfo que desde el Mar del Norte penetraba hasta Etiopía, paralelo al golfo arábigo, que *grosso modo* correspondía al Mar Rojo y que fue cegado por el Nilo. También se refiere a la presencia de conchas en las montañas y a que aflora sal en tal cantidad que corroe las pirámides. En tiempos prehistóricos una rama del Nilo fluyó en el Golfo de Suez que se extendía más al norte que ahora (A. B. LLOYD, *Herodotus. Book II, Commentary* 1-98, Leiden, 1976, pág. 64).

[267] Cf. *supra* 358D y notas.

[268] Plutarco en su exagerada afirmación de que Faros está unida a la tierra firme quizá está asumiendo la existencia del *Heptastadium*, la calzada que unía Faros y Alejandría; realmente Faros dista hoy menos de una milla de la costa. Su explicación geológica, en cambio, no es aceptable. La distancia aquí atribui-

Pero esto se parece a las interpretaciones teológicas de los estoicos[269]; pues también aquéllos dicen que el espíritu generador y nutricio es Dioniso; el que golpea y divide, Heracles: el que recibe, Amón; el que penetra en la tierra y sus frutos, Deméter y Core; y el que se extiende en el mar, Posidón.

41. Y ellos, combinando con estas interpretaciones de orden físico algunos de los principios matemáticos obtenidos de la astrología[270], piensan que Tifón designa al mundo solar[271] y D
Osiris al lunar[272]; pues la luna, al tener una luz fecunda y humectante, favorece la reproducción de los animales y la germinación de las plantas; el sol, por el contrario, con su atemperante y fuerte fuego abrasa y deseca lo que nace y brota, y a gran parte de la tierra la hace, a causa del calor ardiente, completamente inhabitable y se impone en muchas regiones también a la luna. Es por lo que los egipcios dan a Tifón el nombre de Seth, que significa lo opresor o constreñidor[273], y cuentan que Hera-

---

da a Homero (*Od.* IV 354) causó problemas de interpretación ya desde la Antigüedad, comenzando por Estrabón.

[269] Von Arnim fr. 1093 (*Stoic. Vet. Frag.* II). Plutarco parece querer decir que la interpretación de los dioses egipcios como fuerzas cósmicas es similar a la de ciertos dioses griegos según la teoría estoica.

[270] Plutarco dedica ahora cuatro capítulos a las interpretaciones astrales del mito, pero no deja claro si son fuentes egipcias o estoicas en las que se basa. Egipcios y estoicos son mencionados en el capítulo y fueron cultivadores de la astrología.

[271] Esta interpretación proviene de fuentes griegas (se encuentra en Firm. Mat., *Err. prof. rel.* VI 6), pues en la mitología egipcia Seth no tiene asociaciones con el mundo solar. *Infra,* 52, 372D-E, Plutarco expone la creencia de que Osiris es el sol.

[272] Ciertas asociaciones de Osiris con la luna (8, 354A; 39, 366F y n. 264) parecen implicar una ecuación apoyada ocasionalmente por textos egipcios de era ptolemaica: en un himno del tiempo de Ramsés IV Osiris es llamado Luna. Los egipcios como los griegos creían que la luna tenía una influencia benéfica sobre el crecimiento en general y sobre la reproducción sexual en particular: *vid.* Bonnet, *Reallex...*, pág. 471.

[273] Cf. *infra* 49, 371B-C; 62, 376A-B. En egipcio el nombre es escrito de diversas formas: *Stš, Stẖ, Swty* y *Swth.* La explicación de Plutarco puede des-

cles, habiendo construido su morada en el sol, lo acompaña en sus revoluciones[274], así como Hermes a la luna[275]; pues a las
E obras de la razón y de la sabiduría se parecen las de la luna, en cambio las del sol a golpes asestados con violencia y fuerza. Los estoicos[276] dicen que el sol se enciende y se alimenta del mar, y que, en cambio, a la luna las aguas de fuentes y pantanos le envían dulces y delicadas exhalaciones.

42. En el decimoséptimo día sitúa la tradición mítica egipcia la muerte de Osiris, momento en el que la luna llena se muestra especialmente menguada. Por eso también los pitagóricos llaman a ese día «barrera» y abominan completamente de este número; pues al caer el número diecisiete entre el número cuadrado dieciséis y el número rectángulo dieciocho, únicos
F números planos a los que acaece tener los mismos perímetros que las áreas abarcadas por ellos[277], se interpone, los desune y

---

cansar sobre el verbo st3 «tirar, arrastrar» (*vid.* GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside...*, pág. 457).

[274] La identificación de Heracles con el sol es frecuente en los escritos estoicos. Quien aparece sentado en el disco del sol en las representaciones egipcias es el dios solar Ra: *vid.* BONNET, *Bilderatlas zur Religionsgeschichte,* H. HAAS (ed.). 2-4 Lief.: *Ägyptische Religion,* Leipzig, 1924, núms. 9 y 15; y otras veces es representado de pie: *ibid.*, núms. 16; 18; 20.

[275] Cf. *supra* 12, 355D. Hermes es asociado por Plutarco con Perséfone y la luna en *De facie in orbe lunae* 28 (*Mor.* 943B). Frente a la religión griega, donde Hermes tiene sólamente una conexión débil y secundaria con la luna, su equivalente egipcio Thoth era un dios lunar que, a causa de la regularidad del ciclo de la luna, llega a ser dios del cálculo y de la escritura. Plutarco hace indistintamente de Hermes-Thoth y de Osiris el símbolo del *lógos* (*infra* 371A, 373D).

[276] VON ARNIM fr. 663 (*Stoic. Vet. Fr.* II).

[277] Los números 16 y 18 son descritos como «cuadrado» y «rectángulo» en relación a las superficies que pueden representar; en este sentido ellos son *epípedoi* «planos», «representan una superficie» *vid.* CH. MUGLER, *Dictionnaire historique de la terminologie géométrique des Grecs,* París, 1958-59, s. vv. En un cuadrado de lado 4, el 16 indica tanto el área (4 x 4) como la suma de los lados; lo mismo ocurre con el rectángulo cuyos lados miden 3 y 6 (3 x 6 = 18; 3 + 3 + 6 + 6 = 18).

separa, dividiéndose, según la proporción de nueve a ocho en partes desiguales[278]. Por otra parte, unos dicen que el número de años de la vida de Osiris, otros que los de su reinado, fueron veintiocho; pues otras tantas son las iluminaciones de la luna y 368A
en otros tantos días completa su ciclo. Y, en las ceremonias denominadas «funerales de Osiris», cortan madera y fabrican un arca en forma de creciente[279] a causa de que la luna, cuando se acerca al sol, es eclipsada tomando la forma de creciente. Y con el desmembramiento de Osiris en catorce partes hacen alusión a los días en que el astro se desvanece, desde el plenilunio hasta el novilunio[280]. Y al día en el que por primera vez se hace visible, tras haber escapado a sus rayos y haber sobrepasado al sol, lo llaman «bien incompleto»; pues Osiris es bienhechor y su nombre tiene muchos sentidos, y no menos el de poder activo y benéfico según dicen. El otro nombre del dios, el de On- B
fis[281], interpretado significa, en opinión de Hermeo[282], «benefactor».

---

[278] El número 17 es dividido «en la proporción de 9 a 8» en partes desiguales, y este es precisamente el significado de *ho epógdoos lógos* (9 es 1 1/8 de 8).

[279] Cf. *supra* 39, 366F y n. 264. El cortar madera es mencionado *supra* 21, 359C.

[280] Cf. *supra* 17, 357F-18, 358A y n. 103. Osiris como dios lunar es, sin embargo, un desarrollo tardío, aunque atestiguado en fuentes egipcias: cf. FRAZER, *Adonis, Attis, Osiris...*, págs. 359 y ss. Plutarco mismo no acepta este significado como primario: cf. *supra* 33, 364A ss. e *infra* 43, 368C.

[281] *Omphis* probablemente es una variante de *Onnophris*, nombre dado a menudo a Osiris en los papiros griegos (en la forma compuesta *Osorónnōphris: Pap. Graec. Mag.* V, 101-2), en los que además es un nombre de persona; es precisamente como nombre personal que el término egipcio *Wnn-nfr*, del que es derivado, aparece por primera vez en la V Dinastía; sólamente en el Imperio Medio y después es usado de Osiris. Parece significar «el que está en un estado de permanente bienestar», pero también parece tener un significado ético que es el recogido aquí por Plutarco: Osiris es benefactor por su papel como dios de los muertos.

[282] JACOBY, *Die Fr. d. gr. Hist.* III C, 620 F 2. En 37, 365E se cita a Hermeo, que señala que el nombre de Osiris significa «fuerte».

43. Piensan que las crecidas del Nilo tienen alguna relación con las fases de la luna. Pues la mayor altura, en Elefantine, es de veintiocho codos, cuantas son las iluminaciones de la luna y el tiempo de cada uno de los períodos lunares; la menor altura, en Mendes y Xois es de siete codos, correspondiendo a la media luna; la altura media, en Menfis, siempre que fuera normal, es de catorce codos, en correspondencia al plenilunio[283].
C Apis, dicen, es la imagen viviente de Osiris y es engendrado cuando una luz generadora cae de la luna y alcanza a una vaca en celo[284]. Por eso también, muchos de los rasgos de Apis se parecen a las formas de la luna, el cual tiene partes brillantes ennegrecidas por las de sombra. Además, en la luna nueva del mes *Phamenóth*, celebran una fiesta llamada «entrada de Osiris

[283] La isla de Elefantine se encuentra en el Nilo Alto, frente a Asuán; Mendes y Xois, en el Delta, corresponden al decimosexto y sexto nomos del Egipto Bajo. Menfis se encuentra en el Egipto Bajo al comienzo del Delta. Los egipcios midieron el nivel del Nilo desde la I Dinastía, como la *Piedra de Palermo* (BREASTED, *Anc. Rec. of Egypt...*, I, págs. 51 y ss.) muestra, mediante los llamados nilómetros, de los que todavía se conserva uno en Elefantine y otro en la isla de El-Rodah cerca de El Cairo. HERÓDOTO, II 13, se refiere a la altura necesaria en Menfis para que la zona del Delta pudiera ser regada (de 15 a 16 codos); algunas de las cifras que da Plutarco hallan confirmación en documentos o textos literarios de época helenística y romana, sin embargo documentos más tempranos dan cifras más bajas. La corrección de Squire, de que la altura en Mendes y Xois era de siete codos y no de seis como en la vulgata, encuentra un argumento contextual fuerte, además de que paleográficamente es fácil de aceptar una corrupción de 3ʹ a ςʹ.

[284] Para la relación de Apis con Osiris cf. *supra* 20, 359B y n. 119; 29, 362C y n. 184; *infra* 73, 380E; además *Quaest. conv.* VIII l, 3 *(Mor.* 718A-B), sobre lo cual *vid.* NORDEN, *Die Geburt des Kindes*, pág. 78. HERÓDOTO (II 28) señala que Apis es generado por una luz de los cielos, pero no menciona la luna. Fuentes clásicas tardías se refieren a la luz de la luna o muestran una relación de Apis con ésta. Mientras que su relación con el sol remonta a la tradición egipcia temprana (Apis es representado cómo un toro con un disco solar entre sus cuernos), no parece haber rastro en ésta de la historia de su procreación por la luna (BONNET, *Reallex.*, pág. 50).

en la luna», la cual representa el comienzo de la primavera[285]. Así, situando en la luna el poder de Osiris, dicen que Isis, que es el principio de la generación, se une con él. Por eso también llaman a la luna «madre del mundo» y creen que tiene naturaleza hermafrodita, al ser preñada y fecundada por el sol, pero D lanzando ella, a su vez, al aire principios de generación y diseminándolos[286]; pues no siempre prevalece la actividad destructora de Tifón, sino que muchas veces, vencida por la fuerza generadora y encadenada, se libera de nuevo y entra en lucha con Horus. Es éste el mundo terrestre, no exento por completo ni de destrucción ni de generación[287].

---

[285] Comenzaría el 25 de febrero si Plutarco hace coincidir, según la costumbre griega, la luna nueva con el comienzo del mes (cf. 42, 367E). *Phamenóth* (25 febrero-27 de marzo) es el último mes de la siembra de invierno. Ningún calendario egipcio, sin embargo, ofrece un paralelo, a no ser que la fiesta aquí mencionada evoque la «fiesta de entrada en los cielos» (BAKIR, *The Cairo Calendar, recto* 25, 9). En el Calendario de fiestas de Edfu la citada fecha es señalada, entre otras razones, por el entierro de Osiris en Busiris: *vid.* BILABEL, «Die graeco-ägyptischen Feste»..., pág. 19. La mención del comienzo de la primavera sugiere una fiesta estacional, en la que la luna es honrada. La expresión de Plutarco evoca un significado sexual, en cuyo caso Osiris es realmente el sol aquí e Isis la luna, aunque Osiris o Apis como luna es el tema del pasaje. Plutarco elude la dificultad haciendo de la luna una divinidad andrógina *(vid.* n. siguiente).

[286] La idea de que la luna es hermafrodita es griega: hay unos pocos ejemplos de la diosa griega Selene como hermafrodita (cf. PLATÓN, *Banquete* 190 b). Los egipcios siempre consideraron a la luna del sexo masculino, como a los dioses *I'aḥ* y Thoth. Entre otras deidades de carácter bisexual es el dios creador Atón el que lo presenta de un modo prominente.

En cuanto a la identificación de Isis con la luna (atestiguada en muchos pasajes del *de Iside:* 368D, 368E, 372D, etc.), ha sido admitida unánimemente por todos los comentaristas griegos posteriores a Plutarco como complemento a la teología solar de Osiris (en las aretalogías de Isis la diosa dirige a la vez el curso del sol y de la luna).

[287] Cf. *supra* 19, 358D y n. 109: Isis, se dice, liberó a Tifón cuando le fue entregado encadenado. En 40, 367A, esto es explicado cósmicamente aunque en un sentido diferente al de aquí *(vid.* n. 265). Otras explicaciones cósmicas de Horus son «la maduración y mezcla del aire circundante» (38, 366A) y la

44. Algunos también interpretan el mito como una alegoría de los eclipses; pues la luna sufre eclipse en el plenilunio: al tener el sol una posición opuesta a la suya, cae ella en la sombra de la tierra, como Osiris, cuentan, en el ataúd. Ella, a su vez, oculta y hace desaparecer al sol en los trigésimos días del
E mes; sin embargo no lo aniquila por completo, como tampoco Isis a Tifón[288].

Cuando Neftis dio a luz a Anubis, Isis lo tomó a su cuidado; pues Neftis es lo que está bajo tierra y lo invisible, Isis, en cambio, lo que está sobre la tierra y lo visible[289]; y el círculo que los toca y se denomina horizonte por ser común a ambos, es llamado Anubis y es representado bajo la forma de un perro[290]; pues

---

fuerza de la humedad procedente de la lluvia (40, 367B). En general Horus representa el orden de los ciclos terrestres, una sucesión de muerte y renacimiento.

[288] La referencia de Plutarco al eclipse de sol implica a Tifón en el papel del sol, mientras que en los textos egipcios con frecuentes alusiones a los ojos de Horus como el sol y la luna, Seth, como enemigo de Horus, es el poder de la oscuridad. Por su parte, Isis ha reemplazado a Osiris como la luna (cf. el capítulo anterior y n. 286). Manetón es el primero en referirse a Isis como la luna (Waddell, *Manetho*, frs. 82 y 83, pág. 196).

[289] Sieveking asume al comienzo de este párrafo una laguna basándose en el asíndeton y en la transición un tanto abrupta, aunque manifiesta su inseguridad. En el mismo sentido se pronuncia Froidefond que cree que el pasaje enlaza más fácilmente con 368 D, por el parentesco (de invención griega) consanguíneo y funcional de Horus y de Anubis (cf. 356E-F) y da sus razones para una posible remodelación del texto. Los demás editores no consideran necesario asumirla: Isis es mencionada aquí de nuevo. Sobre Neftis, madre de Anubis, cf. *supra* 14, 356E-F; 38, 366B-C y n. 258; en *Pap. Jumilhac* 4, 1 y 6, 3 (de época ptolemaica probablemente: J. Vandier, *Le papyrus Jumilhac*, París, 1961) Osiris es su padre, pero en 6, 2-3 Isis es su madre. Las funciones opuestas atribuidas aquí a Neftis e Isis parecen no encontrar paralelos.

[290] La caracterización de Anubis como el horizonte, común al mundo inferior y al superior (*horízōn* «linde»), no tiene paralelos en la tradición egipcia, a no ser que, como señor del embalsamamiento, del sarcófago y de la necrópolis, represente la unión del mundo de la vida y de la muerte. Anubis era a veces considerado como un chacal, pero la distinción no fue rígidamente sostenida por los autores egipcios y clásicos.

también el perro usa igualmente de la vista, tanto por la noche como por el día; y Anubis parece tener entre los egipcios el mismo poder que Hécate entre los griegos, por ser a la vez ctónico y olímpico[291]. Y algunos creen que Anubis es Crono; por F eso, al engendrar de sí y concebir *(kýōn)* en sí todos los seres, recibe el apelativo de «perro» *(kýōn)*[292]. Es, en efecto, para los adoradores de Anubis algo impronunciable, y en otro tiempo el perro gozó de los mayores honores en Egipto; pero, puesto que, al dar muerte Cambises a Apis[293] y arrojarlo, ningún animal se le acercó ni comió de su cuerpo a no ser el perro, perdió su primacía y la posición del más alto honor entre los animales. Hay quienes llaman a Tifón la sombra de la tierra[294], en la que la luna al deslizarse creen que sufre eclipse.

---

[291] Hécate, identificada con Perséfone, es soberana del mundo de los muertos, como Anubis es su guardián. Es además olímpica, quizá por su asimilación a Selene. Sobre qué base Plutarco atribuía este aspecto a Anubis es difícil conjeturarlo: la pertenencia de Anubis a los dos mundos, celeste y ctónico, reposa probablemente sobre la etimología de Hermanubis *(ánō bênai)*.

[292] R. PETAZZONI, «Aion-(Kronos) Chronos in Egypt», *Essays on the History of Religions* [tr. H. J. ROSE], Leiden, 1967, págs. 178 y s., sugiere que la identificación de Anubis y Crono deriva del monstruo de tres cabezas asociado con Serapis en Alejandría. Era un símbolo del tiempo (del pasado, del presente y del futuro) y fue interpretado por los griegos como Cerbero, el perro de tres cabezas. Cerbero, como el perro del mundo subterráneo, era claramente comparable con Anubis. La identificación la fundamenta Plutarco mediante una paronomasia entre el sustantivo *kýōn* «perro» y el participio del verbo *kýō* «concebir»: Crono, padre de Zeus y de los otros dioses de la tercera generación, engullía a sus hijos recién nacidos; Zeus se salvó gracias al engaño de su madre y lo obligó a devolverlos. Quizá también otro hecho de paronomasia está presente: *Krónos* y *chrónos* «el tiempo», que genera de sí todos los acontecimientos.

[293] Lo mismo afirman HERÓDOTO, III 29 y ELIANO, *Nat. de los anim.* X 28, y añaden que Cambises fue castigado por ello. La acción es atribuida a Oco *supra,* 11, 355C y n. 60. Hay otras alusiones a los desafueros de Cambises en las fuentes clásicas, sin embargo la evidencia egipcia no ofrece soporte a este espeluznante retrato.

[294] Cf. *infra* 55, 373E. El punto de vista que asigna esto a Tifón es claramente egipcio (*vid.* n. 288), especialmente con la asimilación de Nebed, demon de la oscuridad, por Seth.

369A **45.** De ahí que no carezca de verosimilitud decir que cada una de estas interpretaciones, tomadas por separado, son erróneas, pero que tomadas en su conjunto son correctas, pues no a la aridez, ni al viento, ni al mar, ni a la oscuridad, sino a todo lo que la naturaleza contiene de dañino y destructivo, hay que considerarlo parcela de Tifón[295]. Ni en los cuerpos inanimados hay que situar los orígenes del universo, como Demócrito y Epicuro[296], ni, como los estoicos[297], postular que el demiurgo de la materia pura sea una sola razón y una sola providencia que sobre todo se impone y reina; pues es imposible o que haya maldad, cualquiera que fuera, donde la divinidad es la causa de

---

[295] La concepción de Tifón como el principio destructivo introduce la discusión de la interpretación dualística del universo a la que Plutarco dedica cuatro capítulos. En un sentido, esta discusión enlaza con la demonología de los capítulos 25-31, donde Osiris y Tifón son presentados como dioses y démones del bien y del mal respectivamente. En otro sentido, la discusión aquí es radicalmente diferente, puesto que los poderes del bien y del mal son los seres supremos y no miembros de un orden divino inferior.

[296] Los primeros átomos, según Demócrito, y quizá según su maestro Leucipo además, no sólo eran inanimados sino que también carecían de cualidades, salvo en la medida en que variaban en cuanto a posición, orden y forma. Epicuro adoptó la misma teoría, pero mantenía que un cuerpo compuesto podría obtener cualidades que estaban ausentes en sus componentes individuales; *vid.* C. BAILE, *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford, 1928, págs. 105 y 292 s.; G. S. KIRK, J. E. RAVEN, *The Presocratic Philosophers = Los filósofos presocráticos* [trad. J. GARCÍA HERNÁNDEZ], Madrid, 1969, págs. 556 y ss. A Plutarco, esencialmente un platónico, la base materialista de la teoría atomista le repugnaba.

[297] VON ARNIM, fr. 1108 *(Stoic. Vet. Fr.* II). La objección de Plutarco a los estoicos es que su enseñanza es monística y que, aunque admiten los males, rechazan la existencia del mal como un principio superior. Para el énfasis estoico sobre la providencia *vid.* CICERÓN, *De nat. deor.* 3, 92 y otros autores anotados en VON ARNIM, *Stoic. Vet. Fr.* II, págs. 322 y ss. Según la teoría estoica el universo deriva de dos principios: la materia «que carece de cualidad o atributo, no tiene carácter *(ápoios)*», y la divinidad, el principio creativo divino. *Vid.* W. SPOERRI, *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter*, Basilea, 1959, págs. 38 y ss.

todo, o algo de bueno donde no es causa de nada. En efecto, «la armonía del cosmos se produce por tensiones opuestas, como la de B
la lira y el arco», según Heráclito[298]; y según Eurípides

no podrían estar aparte los bienes y los males,
sino que hay una mezcla tal que resulta bien[299].

De ahí que también pase de los teólogos y legisladores a los poetas y filósofos esta antiquísima doctrina, con un comienzo anónimo pero que goza de firme e indeleble credibilidad, difundida en muchas partes entre bárbaros y griegos, no sólo en la historia y en la tradición sino también en los ritos de iniciación y en los festivales: que el universo no flota en el aire debi- C
do al azar como algo sin sentido, razón o guía, ni es una razón única la que lo gobierna y dirige como con timones o riendas rectoras; sino que, al producir la naturaleza muchas y mezcladas cosas de bienes y males y, más bien, no producir aquí abajo, por decirlo llanamente, nada exento de mezcla, no un solo administrador mezcla las acciones como líquidos de dos toneles y nos las reparte como en una taberna[300], sino que, a partir

---

[298] DIELS, KRANZ, *Die Fr. der Vors.* I, 22 B 51 (= MARCOVICH, *Heraclitus*, fr. 27; GARCÍA CALVO, *Razón común...*, fr. 42), donde la forma más completa *(ap.* HIPÓLITO, *Refutación* IX 9) tiene *palíntropos* (cf. *De animae procreatione in Timeo* 27 *(Mor.* 1026B), sin duda sinónimo de *palíntonos; De tranquillitate animi* 15 *(Mor.* 473F) tiene también *palíntonos* en el ms. D (cf. PORFIRIO, *El antro de las Ninfas* 29, *palíntonos hē harmonía).* G. S. KIRK, *Heraclitus: The cosmic Fragments...*, pág. 203, considera el adjetivo *palíntonos* como el original. Las tensiones opuestas a las que Plutarco se refiere son el bien y el mal.

[299] NAUCK, *Trag. Graec. Frag.*, fr. 21, de la perdida tragedia *Eolo;* cf. *De aud. poet.* 7 *(Mor.* 25C) *y Quaest. Rom.* 38 *(Mor.* 274A). Eurípides, después de Homero, es el autor más citado por Plutarco: SCHLÄPFER, *Plutarch u. d. klass. Dichter*, pág. 48; cf. HELMBOLD, O'NEIL, *Plutarch's Quotations* VIII y 30 ss.

[300] Ejemplo muy claro de metáfora integrada: Plutarco parece tener presente el célebre pasaje homérico de *Il.* XXIV 523-534, en el que la azarosa vida de los hombres, suma de buenos y malos momentos, es explicada por la imagen de Zeus mezclando los bienes y los males que están contenidos en dos tinajas a la puerta de su palacio y repartiéndolos a los mortales. Este pasaje fue

de dos principios opuestos y de dos fuerzas enfrentadas, una que nos guía hacia la derecha y en línea recta, otra que nos vuelve hacia atrás y nos dirige al revés, la vida es una mezcla y
D el cosmos, si no todo sí este terrestre, incluida la luna, es irregular y variable, y expuesto a todo tipo de cambios. En efecto, si nada hay que se origine sin causa y el bien no puede proporcionar causa del mal, es preciso que la naturaleza contenga, del mismo modo que del bien, la fuente y principio particular del mal.

46. Y ésta es la opinión de la mayoría y de los más sabios; en efecto, unos piensan que existen dos dioses, como si fueran rivales, uno artífice del bien, el otro del mal; otros llaman al mejor «dios», al otro «demon», como Zoroastres el mago, que, cuentan, ha nacido cinco mil años antes de la guerra de
E Troya [301]. Pues bien, éste llamaba a uno Horomaces, al otro Arimanio [302]; y declaraba además que uno se parecía, entre las

---

criticado por Platón, con razones próximas a las de Plutarco, en la *República* 379c-d.

[301] *Zōroástrēs* (forma griega derivada de Zarathuštra) o Zoroastro es el reformador de la antigua religión politeísta persa e inspirador de la doctrina del Mazdeísmo, expuesta en los libros sagrados del *Avesta*. Plutarco alude a él y a sus doctrinas en varios pasajes de sus obras, siendo uno de los más tempranos autores griegos en mostrar cierta familiaridad, aunque hay noticias en autores tan tempranos como Janto de Lidia (s. v a. C.) (*vid.* C. Clemen, *Fontes Historiae Religionis Persicae*, Bonn 1920; J. Bidez, F. Cumont, *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque* I-II, París, 1938; E. Benveniste, *The Persian Religion according to the Chief Greek Texts*, París, 1929; M. E. D. Phillips, «Plutarque interprète de Zoroastre», *Actes VIIIe Congrès... Budé*, págs. 506-511. La fecha aquí señalada por Plutarco parece ser mítica. La tradición zoroástrica sitúa a su profeta 258 años antes de la era de Alejandro y, aunque los estudiosos modernos no dan la misma fecha, sus propuestas giran en torno al s. vii-vi a.C.

[302] *Hōromázēs* es la transcripción griega de *Ahura Mazda*, palabras que significan «Señor» y «sabio». Fue preeminentemente señor de la luz. *Areimánios* es *Angra Mayniu*, «Espíritu del mal», más tarde Ahriman. La interpretación aquí de Plutarco no es unívoca: el contexto y la primera referencia son ne-

cosas perceptibles, a la luz ante todo, el otro, al contrario, a la oscuridad y a la ignorancia, y que en medio de ambos estaba Mitra[303], por lo cual también a Mitra los persas lo llaman *Mesítēs* («Mediador»); prescribió hacer a uno sacrificios propiciatorios y de acción de gracias, al otro apotropaicos y lúgubres. En efecto, machacando en un mortero una hierba llamada *ómōni*[304], invocan a Hades y a las tinieblas, y después, habiéndola mezclado con sangre de lobo degollado, llevan la mezcla a un lugar donde no llega el sol y la vierten. Pues también de entre las plantas piensan que unas pertenecen al dios bueno y otras al demon malo, y de los animales, consideran a los perros, los pá- F
jaros, y los erizos de tierra como pertenecientes al dios bueno, al demon perverso las ratas de agua[305]; por lo cual también al que da muerte al mayor número de ellas lo consideran feliz.

---

tamente dualísticos, pero el primero es llamado «dios» y el segundo «demon». Quizá está describiendo la forma avéstica tardía de la religión, una situación entre el Zoroastrismo y el Mitraísmo del imperio romano, en la que el generalizado dualismo ha sido abandonado.

[303] Antiguo dios del sol en la religión india, Mitra es mencionado por primera vez sobre una tablilla de arcilla de un rey de los Mitanni (*c.* 1300 a. C.) en compañía de *Varuna* e *Indra*. Atraído a la órbita del Mazdeísmo, desde la época de Artajerjes II es nombrado en las inscripciones después de *Ahura Mazda* y *Auahita*. Un himno en su honor en el Avesta lo presenta como creado por *Ahura Mazda* y es glorificado como el primer ángel celeste. La posición intermedia que le asigna aquí Plutarco, es incoherente, pues, con la que parece ser su naturaleza originaria. Podría significar, en opinión de FROIDEFOND (*Plutarque. Isis et Osiris*, pág. 219, n. 1), una atenuación del dualismo gracias a su poder mediador, lo cual estaría de acuerdo con el sentido profundo del platonismo en el que Plutarco se inspira.

[304] Se ha supuesto que en el nombre de esta planta se oculta el de la bebida alcohólica *haoma*, la india *soma*, que era usada en los ritos sacrificiales de los iranios antes y después de Zoroastro. En cambio BENVENISTE, *The Persian Religion...*, págs. 74 y s., sugiere que es otro nombre por *amomun* que era usado en el culto de Ahriman (el contexto de Plutarco lo apoya), como *haoma* lo era en el de *Ahura Mazda*.

[305] Cf. *Quaest. conv.* IV 5, 2 (*Mor.* 670D), de donde Squire enmendó en *mûs* la lectura de los manuscritos *toùs*. La clasificación de los animales en buenos y perniciosos es descrita en el *Vidêvdât* que designa los perros, pájaros y

47. Sin embargo, también aquéllos cuentan muchas historias fabulosas respecto a sus dioses, como por ejemplo éstas: Horomaces, nacido de la más pura luz, y Arimanio, de las tinie-
370A blas, guerrean entre sí. Aquél creó seis dioses; el primero, artífice de la benevolencia, el segundo de la verdad, el tercero de la equidad, y de los restantes, uno de la sabiduría, otro de la riqueza y el tercero artífice del placer en las cosas bellas[306]. Arimanio los creó en igual número, pero como antagonistas de éstos. Después Horomaces, habiendo aumentado su estatura el triple, se colocó del sol a la distancia que el sol guarda de la tierra, y adornó el cielo de estrellas[307]; y a una estrella la colocó delante de todas como guardiana y vigía, a Sirio[308]. Habiendo creado otros veinticuatro dioses los colocó en un huevo. Y los nacidos de Arimanio, también ellos otros tantos, habiendo per-
B forado el huevo*** [309] por lo que están mezclados los males

erizos como propicios, pero sólo las ratas de agua son mencionadas por Plutarco como pertenecientes a la clase funesta. Plinio, *Hist. Nat.* IX 19, 71 se refiere al *mus marinus,* el mismo animal posiblemente, que incluye un tipo de tortuga (animal clasificado como funesto en el *Vidêvdât,* 13. 6). *Vid.* D'Arcy W. Thompson, *A Glossary of Greek Fishes,* Londres, 1947, pág. 166 y ss.

[306] Los seis dioses creados por *Ahura Mazda* para ser sus servidores eran llamados *Amesha Spentas.* Eran abstracciones de virtudes (que tienen una correlación bastante aproximada en las señaladas por Plutarco) y además considerados como guardianes de objetos específicos en el mundo. Otros ángeles guardianes eran los *Fravashis,* los prototipos celestes de todos los seres vivos. Se admite que la angelología persa influyó en las ideas hebreas en el período del postexilio.

[307] Según el *Avesta, Ahura Mazda* habita en el tercer cielo, por encima de la luna y de las estrellas. Mientras que el sol y la luz del día son considerados como las formas visibles de *Ahura Mazda* y además éste es considerado como el creador de todas las cosas buenas, no parece estar establecido específicamente que creara las estrellas.

[308] Es decir, *Tishtrya*; era considerada la dadora de la lluvia, como oponente de *Apaosha,* demon de la sequedad. Esa función que le atribuían los iranios quizá es de origen egipcio.

[309] Estos grupos antitéticos de 24 dioses no son mencionados en la literatura mazdeísta. Existe en el texto una laguna, que Xylander conjeturó. Sobre la

con los bienes. Pero llegará un tiempo, fijado por el destino, en el que Arimanio, portador de la peste y el hambre, necesariamente será aniquilado por completo por éstas y desaparecerá[310], y, habiéndose convertido la tierra en llana y lisa, habrá un sólo género de vida y una única forma de gobierno de hombres felices y hablantes todos de una misma lengua[311]. Teopompo[312] di-

---

idea aquí recogida BIDEZ y CUMONT, *Les mages hellénisés* II, pág. 76, n. 17, citan un paralelo dado por WINDISCHMANN del *Zend-Avesta (Mainôg-î-Khirad* XLIV 7), donde el mundo es comparado con un huevo del cual el cielo es la cáscara y la tierra la yema; la perforación del huevo por los dioses de la oscuridad es comparada a *Bundahišn* 3, 13: «el centro de esta tierra fue perforado y penetrado por él (Ahriman)».

PHILLIPS, «Plutarque interprète de Zorastre», *Actes VIIIe Congrès... Budé*, pág. 510, apunta que esta fantasmagoría cosmológica y embriológica recuerda y, en cierta medida explica, concepciones griegas de la cosmogonía, tal como el huevo cósmico de los órficos e incluso el *kosmikôn zôion* del *Timeo* de Platón.

310 Plutarco está utilizando aquí expresiones y conceptos típicamente griegos, pero perfectamente adaptados a la teología mazdeísta: la idea de los ciclos milenarios rigurosamente predeterminados, en los que se desarrollaría la lucha entre los principios del bien y del mal hasta el triunfo del primero, como indica a continuación. La frase *chrónos heimarménos* aparece por primera vez en PLATÓN, *Protágoras* 320d; cf. *Fedón* 113a. Plutarco a menudo menciona *heimarménē*, «destino», en sus obras. Para *loimòn epágonta kai limón* cf. HESÍODO, *Trabajos y Días* 243; HERÓDOTO, VII 171.

311 Las notas de un mundo feliz aquí señaladas tienen paralelos en parte en la literatura mazdeísta, pero también en literaturas cercanas, concretamente en la bíblica. Para la idea de una tierra llana cf. *Bundahišn* 30, 33 (las montañas eran consideradas como la obra del espíritu del mal) y cf. *Isaías* 40. 4. Uno de los libros *Pahlavī*, el *Dēnkart*, ve la victoria final de *Ahura Mazda* como incluyendo la unión y solidaridad de la raza humana. La referencia a un gobierno único parece un reflejo de la idea estoica. La visión de los hombres hablando un lenguaje único parece reproducir una tradición heredada de Babilonia: cf. la tradición hebrea concerniente a la torre de Babel en el *Génesis*, en la que la posesión de un lenguaje común había sido la marca del originario estado de felicidad.

312 JACOBY 115 F 65 *(Die Fr. d. gr. Hist.* II A). Teopompo es citado además *infra* 69, 378E. Historiador, nacido en Quíos *c.* 378 a. C., sus dos principales obras eran las *Hellenica* y las *Philippica*, hoy perdidas. En el libro VIII de la última posiblemente discutía el presente tema (GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside...*, pág. 480).

ce, siguiendo a los magos[313], que alternativamente uno de los dioses, se impondrá durante tres mil años y el otro será dominado, y que durante otros tres mil se harán la guerra, combatirán y uno destruirá el poder del otro, y que finalmente Hades será dominado; y los hombres serán felices, sin necesidad de
C alimento, sin proyectar ninguna sombra, y el dios que ha tramado ésto estará tranquilo y reposará durante un tiempo, no mucho, cual la medida ordinaria de sueño para un hombre[314]. Tal es, pues, el carácter de la mitología de los magos.

48. Los caldeos, declaran que, de los planetas, a los que llaman dioses tutelares de la estirpe, dos son benéficos, dos maléficos y los otros tres tienen una posición intermedia y participan de ambas naturalezas[315]. Las doctrinas de los griegos son

---

313 El término *mágos* es usado por primera vez en HERÓDOTO con dos sentidos: miembro de la tribu meda homónima (I 101), que llegó a ser la casta sacerdotal predominante en Persia, y hombre sabio o sacerdote en Persia que interpretaba sueños (VII 37); con este último sentido es aplicado a Zoroastro (*vid. supra* 46, 369D). Aquí y al final del pasaje es el primero de los sentidos el implicado. El tercer significado, el de hechicero, aparece frecuentemente en otros contextos.

314 «Ser libres de la necesidad de alimento» recuerda la enseñanza del *Bundahišn* y del *Dēnkart*. La alusión a que en ese estado de felicidad los hombres no proyectarán sombra quizá reposa sobre la idea de que el espíritu de la oscuridad, Ahriman, produce sombra y tinieblas. Según el *Avesta*, los radiantes caballos de Sraosha y de Mitra se mueven a través de los cielos sin producir una sombra. Es decir, Plutarco, partiendo de Teopompo, parece estar reproduciendo creencias mazdeístas. El reposo de *Ahura Mazda* no parece ser mencionado en fuentes persas.

315 Los caldeos, según atestigua DIODORO, II 30, reconocían cinco planetas Saturno, Marte, Venus, Mercurio y Júpiter; para el número 7, aquí señalado por Plutarco, habría que añadir el sol y la luna. En el capítulo 29 ha señalado que los caldeos son los más antiguos de los babilonios, que forman en el estado una clase semejante a la de los sacerdotes en Egipto y que adquirieron gran reputación en la astrología. Es decir, originariamente una tribu, después se convirtieron en una casta sacerdotal. La clasificación de los planetas en buenos, malos o de una influencia mixta parece haber variado algo: *vid.* F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain = Las religiones orientales*

para todos, de alguna manera, conocidas, cuando hacen la parte buena propiedad de Zeus olímpico y la abominable de Hades, y cuentan que Harmonía ha nacido de Afrodita y Ares [316], de los D
cuales uno es cruel y pendenciero, y la otra dulce y tutelar. Observa que los filósofos están de acuerdo con estas creencias. Pues Heráclito, sin rodeos, llama a la guerra «padre, rey y señor de todo» [317] y dice que, cuando Homero suplica que «desaparezca la discordia de entre los dioses y los hombres» [318], «sin saberlo, maldice la generación de todos los seres, que tienen su origen en la guerra y el antagonismo» [319], y que «el sol no sobrapasará los límites asignados; de lo contrario, le saldrán al encuentro las Parcas, protectoras de *Díke*» [320]. Empédocles, al

---

y el paganismo romano [trad. J. C. BERMEJO BARRERA], Madrid, 1987, págs. 143-168; E. O. JAMES, *The Ancient Gods = Los dioses del mundo antiguo* [trad. C. ALONSO DEL REAL], Madrid, 1962, págs. 276-278.

[316] Cf. HESÍODO, *Teogonía* 937; APOLODORO, III 4, 2 y J. G. FRAZER, *Apollodorus,* I, Londres-Cambridge, Mass., 1954, pág. 317, *ad loc.*

[317] Cf. HERÁCLITO, fr. 22 B 53 DIELS, KRANZ, *Die Fr. d. Vors.* I (= MARCOVICH, *Heraclitus,* fr. 29; GARCÍA CALVO, *Razón común...,* fr. 45); *pólemos* «guerra» es masculino en griego.

[318] *Il.* XVIII 107. Plutarco ha modificado ligeramente el verso, de modo que ya no es un hexámetro: cf. ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo* 1235a25. Homero es el autor más citado por Plutarco: *vid.* HELMBOLD, O'NEIL, *Plutarch's Quotations,* págs. 39-48. Según SCHLÄPFER, *Plutarch u. d. Klass. Dichter,* pág. 13, hay una clara preferencia por la *Ilíada,* lo cual es confirmado por el trabajo de HELMBOLD, O'NEILL.

[319] Esta cita heraclitea, que comporta una crítica a Homero, parafrasea de lejos el fr. 22 A 80 DIELS, KRANZ, *Die Fr. d. Vors.* I (= MARCOVICH, *Heraclitus,* fr. 28; GARCÍA CALVO, *Razón común...,* fr. 44); KIRK, *Heraclitus: The Cosmic Fragments,* págs. 242 y ss., anota cuatro versiones (incluyendo la de Plutarco) y en vista de su variación concluye que éste importante dicho no puede ser de Plutarco.

[320] Fr. 22 B 94 DIELS, KRANZ, *Die Fr. d. Vors.* I (= MARCOVICH, *Heraclitus,* fr. 52; GARCÍA CALVO, *Razón común...,* fr. 79); cf. *De exilio (Mor.* 604A). *Klôthas* «Parcas» es una enmienda de Shuster del difícil *glṓttas* de los manuscritos. El dicho ha sido también transmitido por Plutarco en *De exilio (Mor.* 604A), con la variante *Erinýes* en ese lugar, y es posiblemente tradicional, quizá pitagórico, en su segunda parte.

principio benéfico lo llama «Amor» y «Amistad» y muchas veces «pudorosa Harmonía», y al principio del mal «Lucha ani-
E quiladora» y «Discordia sanguinaria»[321]. Y los pitagóricos, con más nombres, refieren al Bien lo uno, lo limitado, lo estable, lo recto, lo impar, el cuadrado, lo igual, la derecha, lo brillante, y al Mal la díada, lo ilimitado, lo movedizo, lo curvo, lo par, el rectángulo, lo desigual, la izquierda, lo oscuro, en la idea de que estos principios sirven de fundamento a la generación[322]. Anaxágoras los llama Mente e Infinito[323], Aristóteles Forma y Privación[324], y Platón, que a menudo se expresa de un modo

---

321 Estos epítetos se encuentran en Empédocles: DIELS, KRANZ, *Die Fr. d. Vors.* I, 31 B 17 y 122. Empédocles enseñaba que había cuatro elementos: fuego, aire, tierra y agua, y que el papel del amor podía ser equiparado con una esfera en la que estos elementos se mezclaban. Además se representaba un ciclo cósmico en el que dos estadios polares representaban el reinado del amor y de la lucha, habiendo transiciones de uno a otro y viceversa, y siendo el reinado del amor lo primigenio: *vid.* KIRK, RAVEN, *Los filósofos presocráticos,* pág. 327; K. FREEMAN, *The Presocratic Philosophers,* Oxford, 1946, págs. 182 y ss.; W. JAEGER, *The Theology of the Early Greek Philosophers,* Oxford, 1947, págs. 142 y ss.

322 La llamada «Tabla de los opuestos» pitagórica es transmitida por ARISTÓTELES, *Metafísica* 985b23 ss. Sólo existen algunas discrepancias con la aquí presentada por Plutarco: el par aristotélico *árrēn* «macho» y *thêlys* «hembra» falta, pero en cambio Plutarco tiene un nuevo par *íson* (añadido por Xylander) y *ánison,* y lo opuesto a la díada es la pluralidad, en vez de lo uno. J. E. RAVEN, *Pythagoreans and Eleatics,* Cambridge, 1948, págs. 10 ss. y 112 ss., discute la interesante tradición que conectaba el Pitagorismo con el Zoroastrismo.

323 Fr. 59 B 1, 2 y 12 DIELS, KRANZ *(Die Fr. d. Vors.* II). Anaxágoras, filósofo del s. V, originario de Asia Menor, enseñaba que los elementos primigenios son *spêrmata* (semillas) o *homoioméreiai* (sustancias que se dividían en partes iguales) y que la semillas son ilimitadamente numerosas. Para Anaxágoras la inteligencia era la fuerza que controlaba y vitalizaba la materia. Su sistema contenía una serie de opuestos: calor/frío, húmedo/seco, pero además contrastaba *Noûs* (Mente) con todo lo demás: *vid.* F. H. CORNFORD, «Anaxagoras' Theory of matter, I», *Class. Quart.* 24 (1930), 14-30.

324 Cf. *Metafísica* 986a15 ss. Forma *(morphḗ, eîdos)* y materia *(hýle)* eran los dos principios básicos señalados por él, y el último, de una manera vaga, sería aquí evocado por «Privación».

velado y encubierto, de los principios antagonistas llama a uno Identidad, al otro Alteridad[325]; pero en las *Leyes*[326], siendo de F
edad avanzada, dice —no con alegorías, y simbólicamente, sino con términos en sentido propio— que no con una sola alma se mueve el cosmos, sino tal vez con más, y en todo caso no menos de dos; de éstas una es benéfica y la que le es opuesta, también de lo opuesto es artífice; y deja también una tercera naturaleza intermedia, no privada de alma ni de razón ni de movimiento por sí misma, como algunos piensan, sino dependiendo de aquellas dos y teniendo a la mejor siempre, añorándola y persiguiéndola, como pondrá de manifiesto lo que sigue 371A
de este tratado, que se propone sobre todo conciliar la teología de los egipcios con esta filosofía[327].

49. En efecto, la génesis y constitución de nuestro universo es el resultado de la mezcla de fuerzas contrarias, no ciertamente con el mismo poder, sino que prevalece la mejor; pero erradicar completamente la fuerza del mal es imposible porque está profundamente enraizada en el cuerpo y profundamente en el alma del Universo, y en continua y obstinada lucha con la

---

325 *Timeo* 35a; Plutarco muestra aquí que PLATÓN creía en un antagonismo cósmico. Este pasaje del *Timeo* describe cómo Dios creó un alma del mundo. Vuelve a citarlo en *De animae procreatione in Timeo* 1 (*Mor.* 1012B-C) y *De virtute morali* 3 (*Mor.* 441F).

326 Aunque este pasaje de *Leyes* (896d ss.) es bastante explícito, A. E. TAYLOR, igual que a propósito del pasaje platónico anterior, rechaza la interpretación de Plutarco de la idea platónica de la existencia de dos «almas del mundo» (*The Laws of Plato*, Londres, 1934, pág. 289, n. 1; *Plato*, 7.ª ed., Londres, 1960, pág. 491). Plutarco, que por doquier está ansioso de confesar su dependencia de Platón, pone énfasis y da prioridad a los puntos de vista de la madurez de Platón. El *Timeo*, en contra de lo que aquí parece opinar Plutarco, pertenece a la madurez de Platón al igual que las *Leyes*.

327 La expresión «esta filosofía» incluiría la filosofía platónica y una alusión al Zoroastrismo puesto que Plutarco ha apuntado a que, desde su punto de vista, hay una afinidad entre la enseñanza de Platón y la de Zoroastro. Tomado aisladamente, el final del capítulo tiene un carácter programático para el conjunto del tratado.

fuerza del bien. En el alma, pues, Osiris es la inteligencia y la razón, que es guía y soberana de todo lo excelente, y en la tie-
B rra, en los vientos, en las aguas, en el cielo, en los astros, es emanación de Osiris y reflejo de su imagen, lo que hay de regulado, constante y saludable en relación con las estaciones, las temperaturas del aire y los ciclos[328]; Tifón es lo que en el alma hay de apasionado, titánico, irracional e inestable, y de lo somático lo que hay de perecedero, enfermizo y perturbador en las malas estaciones, en las intemperies, en los eclipses de sol y desapariciones de la luna, cual escapadas y rebeliones de Tifón[329]; y el nombre de Seth, con el que llaman a Tifón, lo revela; significa la fuerza opresora y constreñidora, y significa la frecuente vuelta atrás y todavía sobresalto[330]. Algunos dicen
C que uno de los compañeros de Tifón fue Bebón, pero Manetón, dice que el propio Tifón también es llamado Bebón[331]; el nom-

[328] La preeminencia de Osiris, como es denotada aquí, lo equipara a *Ahura Mazda,* pero la idea de Osiris como inteligencia y razón tiene ecos platónicos y la alegoría física del elemento ordenado es griega, aunque la frase *Osírido aporroé* «flujo o emanación de Osiris» aparece a menudo en egipcio: *vid. supra* 36, 365B.

[329] Los términos utilizados implican un carácter moral de Tifón antitético del de Osiris, pero sólo son reflejo de un *status* asignado a él en época helenística y romana, difícilmente antes. Los textos egipcios a menudo asocian a Seth con el poder de la oscuridad que amenaza al sol y a la luna.

[330] Sobre el nombre de Seth cf. *supra* 41, 367D y n. 273; *infra* 62, 376A-B.

[331] JACOBY 609 F 20 *(Die Fr. d. gr. Hist.* III C). Cf. *infra* 62, 376B. Bebón tiene que ser identificado con la deidad egipcia *Baba* (escrita además *Babawy* y *Baby).* HELÁNICO DE LESBOS *(ap.* ATENEO XV 697F) se refiere a *Bábys* además como idéntico a Tifón. En *Pyr.* 1349 (FAULKNER, *The anc. Pyr. Texts,* pág. 212) se dice que *Babawy* es «de orejas rojas y con trasero coloreado» que sugeriría un tipo de mono. Aunque *Baba* nunca aparece explícitamente mencionado como uno de los compañeros de Seth, sus afinidades *sethianas* son lo suficientemente claras *(vid.* GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside...,* pág. 488) y también el punto de vista de Manetón de que el propio Tifón era llamado Bebón podría tener apoyo en una alusión en los *Cantos de Isis y Neftis* 14, 13 *(Pap. Brit. Mus.* 10188) o *Pap. Jumilhac* 16, 22 (de época ptolemaica), donde *Baba* es llamado *Nebed,* un nombre de Seth, pero en el origen *Baba* es esencialmente independiente de Seth.

bre significa «resistencia» o «impedimento», en la idea de que a las cosas que siguen su curso y se dirigen a su justo fin se interpone el poder de Tifón.

50. Por lo cual también, de los animales domésticos, le asignan el más estúpido, el asno, y entre las fieras, las más salvajes, el cocodrilo y el hipopótamo; pues bien, del asno hemos dado antes algunas explicaciones[332]; en Hermópolis muestran una estatua de Tifón en forma de hipopótamo sobre cuyo lomo está un halcón en lucha con una serpiente, significando con el hipopótamo a Tifón y con el halcón el poder y la autoridad que, al tratar de adquirirlos Tifón por la fuerza, a menudo no cesa de D ser atormentado por su maldad al tiempo que inflige tormentos[333]. Por eso también, cuando celebran sacrificios el siete del mes *Tybí*, día que llaman «Vuelta de Isis de Fenicia»[334], mo-

[332] Sobre el asno cf. *supra* 30, 362E-F; 31, 363C-D y notas. Sólo en época ptolemaica el cocodrilo llega a estar asociado con Seth (en los muros del templo de Edfu el cocodrilo es mostrado a menudo como un enemigo *sethiano* cazado por Horus y sus seguidores), mientras que existía un dios cocodrilo *Suchos* o *Sebek* bajo el disfraz de Horus (Plutarco *supra* 18, 358A hace referencia a su papel benefactor). El culto de este animal floreció en diversas partes de Egipto, especialmente en Ombos, Denderah y el Fayûm. Las numerosas momias de cocodrilo, que nos han devuelto papiros de época ptolemaica, así lo atestiguan. Proceden fundamentalmente de la necrópolis de Tebtunis, donde existía un gran templo, con un enorme recinto, consagrado al ritual del dios cocodrilo. Para el hipopótamo cf. *supra* 32, 363F-364A y n. 211. Como el cocodrilo, el hipopótamo es a menudo representado en el templo de Edfu como siendo cazado por Horus y sus seguidores.

[333] La imagen de Hermópolis a la que aquí hace referencia Plutarco contiene un elemento que es bastante común, es decir la supremacía del halcón de Horus sobre un animal que simboliza a Seth, aunque un paralelo exacto a la presencia de la serpiente con la que el halcón lucha no existe. La explicación que da aquí del halcón equivocadamente sugiere el dominio del hipopótamo tifoniano. La ciudad aludida es sin duda Hermópolis Parva en el Delta, de la que Horus era el dios particular (*vid.* BONNET, *Reallex....*, s. v. *Hermopolis*, pág. 295).

[334] El 2 de enero. *Tybí* era el quinto mes del año egipcio. Es una nueva alusión al episodio biblita de la búsqueda de Isis. En 16, 357D se alude breve-

delan sobre los pasteles sagrados la figura de un hipopótamo atado[335]. En Apolinópolis está legislado que todos los ciudadanos sin excepción coman de un cocodrilo; después de cazar en un solo día cuantos pudieran y de darles muerte, los arrojan delante del templo y dicen que Tifón escapó de Horus tras convertirse en cocodrilo, considerando a todos los animales, plantas y acontecimientos que son perniciosos y funestos, acciones,
E partes y movimentos de Tifón[336].

51. El nombre de Osiris, en cambio, lo escriben mediante un ojo y un cetro, de los cuales uno indica la previsión, el otro el poder[337], del mismo modo que Homero al llamar al señor y rey de todo «Zeus supremo y consejero»[338], parece significar

---

mente a la partida de Isis en una barca desde Biblos en Fenicia. ¿Es posible identificar esta celebración con el *Navigium Isidis* del culto romano? Éste conmemoraba la partida de Isis para Fenicia, no su vuelta; por APULEYO, *El Asno de Oro*, XI 7 ss., se deduce que tiene que ver con la botadura de una nave, pero no es mencionada Fenicia. En época helenística e imperial estaba ampliamente difundido el culto de Isis *Pelágia* o *Pháría* o *Eúploia*, y en el festival de Céncreas descrito por Apuleyo el culto está conectado con el reinicio en primavera de la navegación. Este papel de Isis posiblemente es de origen griego y aparece en las aretalogías.

335 Cf. *supra*, 30, 362F, las tortas con la imagen impresa de un asno atado. Una torta en forma de hipopótamo es mencionada en una inscripción de Edfu.

336 Apolinópolis Magna, la moderna Edfu, situada en la orilla oeste del Nilo a medio camino entre Tebas y Elefantine, era el centro del culto de Horus de Beḥdet, a quien el gran templo estaba consagrado. Inscripciones y representaciones de Horus contienen entre otros temas su lucha con Seth, que adopta en estos documentos las formas animales del cocodrilo y el hipopótamo. Hay además referencias a muertes y comidas rituales de estos animales, que es lo que aquí posiblemente recoge Plutarco. ELIANO, *Nat. de los anim.* X 21, señala que los de Apolinópolis azotaban y torturaban los cocodrilos antes de comerlos. Cf. HERÓDOTO, II 169.

337 Sobre la forma de escribir el nombre de Osiris cf. *supra* 10, 354F y n. 52, pero la interpretación que añade aquí Plutarco es convencionalmente griega, frente a allí, donde se añade una etimologia popular egipcia.

338 *Il.* VIII 22. La conjunción *kaí*, «y», añadida deforma el metro.

con el término «supremo» su poder y con el de «consejero» su recto juicio y su sabiduría. Y representan también con el halcón a este dios muchas veces; pues sobresale por la agudeza de su visión y la rapidez de su vuelo y puede subsistir con el mínimo alimento. Se dice también que, sobrevolándolos, arroja tierra sobre los ojos de los cadáveres insepultos, y cuando desciende F
al río para beber tiene su ala erguida; y después de beber la baja de nuevo; con lo cual es evidente que está a salvo y ha escapado del cocodrilo, pues si es apresado, su ala permanece clavada como estaba[339]. En todas partes muestran también una estatua de Osiris en forma humana con el miembro viril erecto, como prueba de su poder generador y nutricio[340]. Cubren sus imágenes con un velo del color de la llama[341], por considerar al sol como el cuerpo del poder benéfico y como la luz visible de 372A

[339] En 32, 365F se dice que el halcón representa a la divinidad. En 50, 371C el halcón representa a Horus, como es frecuente. Aquí, sin embargo, «este dios» parece ser Osiris que era a veces representado en la Baja Época bajo la forma de un halcón o de un gavilán. Sobre la costumbre del halcón de echar tierra sobre los ojos de los cadáveres insepultos, cf. PORFIRIO, *Sobre la abstinencia,* IV 9 y ELIANO, *Nat. de los anim.* II 42. Sobre la agudeza de su visión cf. HORAPOLO, I 6.

[340] En Egipto los dioses cósmicos del sol, la tierra, el cielo, el aire y el agua son antropomórficos; Min, Osiris, Isis y Neftis también lo son. Dos rasgos son constantes en la representación antropomórfica de Osiris: la forma momificada y los símbolos reales de la corona, mayal y cayado. Las representaciones itifálicas de Osiris son raras, aunque se sabe que en la momificación se prestaba especial atención al falo para simular erección (así en el caso de Tutankhamon). El Osiris del mito es sexualmente potente, incluso después de la muerte, pues procrea a Harpócrates (*supra* 19, 358D y n. 112). Alusiones en este tratado al carácter fálico de Osiris son 12, 355E y n. 68; 18, 358B y n. 106; 36, 365B y n. 239. Gardiner sugirió que Plutarco equivocadamente explica como osirias estatuas de Min, constantemente representado en forma antropomórfica e itifálica.

[341] En 77, 382C el vestido de Osiris se dice que es de «un color simple, radiante». En las pinturas murales de las tumbas y en los papiros el vestido de Osiris es blanco.

la sustancia inteligible[342]. Por eso también es justo censurar a quienes atribuyen la esfera del sol a Tifón, a quien nada brillante, ni salutífero, ni orden, ni generación, ni movimiento con medida y razón, sino lo contrario a esto, le es propio[343]; y el ardor que[344] destruye muchos de los animales y plantas, no hay que tenerlo por obra del sol, sino de los vientos y las aguas que se mezclan en la tierra y en el aire no en el momento adecuado, cuando el principio del poder desordenado e ilimitado extingue sin mesura las exhalaciones.

B **52.** En los himnos sagrados de Osiris invocan «al que está oculto en los brazos del sol»[345] y en el trigésimo día del mes *Epiphí* celebran con una fiesta el nacimiento de los ojos de Ho-

---

[342] Seguimos el texto de Griffiths y Froidefond, que significa enmendación del transmitido por los manuscritos. En *De facie in orbe lunae* 30 (*Mor.* 944E) la «imagen del sol» es una a través de la cual brillan las más finas cualidades y CHERNISS *ad loc.* (H. CHERNISS, W. HELMBOLD, *Plutarch's Moralia*, XII, Londres-Mass., 1957, pág. 213, n. g) piensa que PLATÓN, *Republica* 507-509, es la fuente inspiradora de Plutarco en éste y en nuestro pasaje. Por influjo del platonismo le concede al culto solar de Osiris una significación muy elevada que contrasta con el hecho de que es un aspecto secundario dentro del culto de Osiris, sobre todo dios de los muertos y de la vegetación, incluso en la época tardía en la que se identifica con Ra debido al fuerte sincretismo.

[343] De nuevo en 52, 372E censura a quienes equiparan a Tifón y al sol, pero en 41, 367C-D la idea de que Tifón es el mundo solar es recordada sin reproche.

[344] Parece preferible, como señala Griffiths, la corrección de Baxter *hós* de la lectura *hoîs* de los manuscritos a considerar sujeto de *phthefrei* a Tifón. Paleográficamente el error puede ser explicado fácilmente y es una solución más económica que añadir otro antecedente a *hoîs*.

[345] Los himnos sagrados de Osiris constituyen una amplia categoría dentro de la literatura religiosa egipcia, representados ya en los *Textos de las Pirámides* del Imperio Antiguo y después en el Imperio Medio y Nuevo; *vid.* BARUCQ, DUMAS, *Hymnes et prières...*, págs. 73-114. La imagen aquí recogida por Plutarco no tiene paralelos exactos, pero implica la progresiva asociación de Osiris con Ra y el mundo solar.

rus[346], cuando la luna y el sol se encuentran sobre una línea recta, por considerar no sólo a la luna sino también al sol ojo y luz de Horus. Al octavo día tras finalizar el mes *Phaōphí,* después del equinoccio de otoño, celebran el nacimiento del «bastón del sol»[347], significando que necesita como de apoyo y fuerza, al estar falto de calor y de luz, sujeto a declinar y a precipitarse oblicuamente lejos de nosotros. Además, en el solsticio invernal llevan la vaca siete veces alrededor del templo del sol y esta vuelta es llamada «búsqueda de Osiris», porque la diosa en el invierno añora el agua[348]; dan ese número de vueltas porque en el séptimo mes concluye el tránsito del solsticio de invierno al de verano. Se dice también que Horus, el hijo de Isis, fue el primero de todos en hacer sacrificios al sol el cuarto día del mes[349], como está registrado en el libro titulado *Cumpleaños de Horus*[350]; y, ciertamente, cada día queman perfumes C

[346] *Epiphí* era el undécimo de los meses egipcios (junio-julio), el mes en el que cae el solsticio de verano. Para el ojo de Horus que Tifón le arranca *vid. infra* 55, 373D-E; éste fue a menudo interpretado como el ojo izquierdo y la luna, mientras que el ojo derecho, identificado con el ojo de Ra era considerado como el sol.

[347] *Phaophí* era el segundo mes del año egipcio (septiembre-octubre): el 23 de *Phaophí* del año sotíaco corresponde al 20 de octubre del año juliano.

[348] Originariamente no es Osiris, sino Min quien es el centro de este rito, que deriva de un contexto pastoral y agrícola. El templo aquí mencionado posiblemente es el de Heliópolis. Es una ceremonia triste y llena de angustia, en la que, como en las ceremonías dionisíacas celebradas en Atenas en invierno, se trata de estimular al dios de la vegetación.

[349] El pasaje es sospechoso en lo que se refiere al sintagma *pántōn prôtos,* «el primero de todos», y los editores han sospechado que un nombre concreto de mes, *Paÿní* o *Pachṓn,* está ahí encubierto, o un genitivo *pantós* (en el sentido de *hekástou* «en el cuarto día de cada mes»). GRIFFITHS. (*Plutarch's De Iside...*, pág. 500) propone que la expresión puede ser entendida en el sentido de que Horus, hijo de Isis (es la traducción de *Harsiésis*), aquí se refiere al rey, que es el *Horus* vivo. Él es considerado el *heuretḗs* de este rito solar y el sacrificio es realizado en nombre de su pueblo.

[350] No se conoce ninguna obra titulada así, pero el nacimiento de Horus es mencionado en varios calendarios: los de Edfu, Denderah y Esna lo sitúan en el segundo día del mes lunar.

tres veces en honor del sol, de resina cuando nace, de mirra al
mediodía y del llamado *kŷphi* cuando se pone. Cada una de es-
tas ofrendas tiene un significado que después expondré[351].
D Piensan que con todas ellas hacen propicio al sol y lo honran.
Mas ¿qué necesidad hay de multiplicar tales ejemplos? Pues,
hay quienes dicen abiertamente que Osiris es el sol y que es lla-
mado Sirio por los griegos, aun cuando entre los egipcios la an-
teposición del artículo ha hecho que el nombre resultase oscu-
ro[352], y quienes declaran que Isis no es otra que la luna; de ahí
también que de sus estatuas las que llevan cuernos son repre-
sentaciones del cuarto creciente, mientras que con aquellas ves-
tidas de negro son figuradas las desapariciones y oscurecimien-
tos, en los que persigue, deseosa, al sol[353]. Por eso también
para las cuestiones amorosas invocan a la luna, y Eudoxo dice
E que Isis preside las relaciones amorosas[354]. Y, de cualquier ma-

---

351 Para las tres ofrendas *vid. infra* capítulos 79-80 y notas correspondientes.

352 Según la *Suda*, s. v. *Seírios*, los griegos llamaban algunas veces al sol Sirio, cf. ARQUÍLOCO fr. 168, ADRADOS *(Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos* I, Madrid, 1981 [= 1956]), ALCEO fr. 162, PAGE *(Lyrica graeca selecta*, Oxford, 1968), DIÓG. LAERC., I 10; DIODORO, I 11 utiliza la misma etimología (Osiris = *ho Seírios*). Para el punto de vista de que Osiris era considerado el sol cf. n. 345. Según 12, 355F Osiris era el hijo de Helio.

353 La identificación de Isis y la luna es griega (Hecateo, Manetón, Diodoro); hay aquí una analogía con la de Osiris-Helio, que sí tiene, en cambio, detrás una tradición egipcia. En la era greco-romana su aspecto lunar está bien atestiguado en la literatura y en la iconografía. Sólo aquí Plutarco da una interpretación lunar a que sus estatuas lleven vestidos negros, mientras que en 14, 356D es símbolo de luto por Osiris.

354 LASSERRE fr. 297 *(Die Fr. v. Eudox. v. Knid.)*; cf. *infra* 64, 477A. La diosa del amor sexual en Egipto era más bien Hathor. Aunque Isis es eventualmente identificada con ella, con Afrodita y Astarté, sus rasgos dominantes son el amor conyugal y el maternal en la era greco-romana, antes de que su función funeraria en asociación con Neftis llegara a ser dominante.

La luna como protectora y confidente del amor femenino en la tradición griega está bien atestiguada, cf. la *Canción de la media noche*, atribuida a Safo por algunos estudiosos (D. L. PAGE, *Poet. Mel. Gr., Fr. adesp.* 58), *Pap. Mag. Graec.* IV 2785 o el *Idilio* II de Teócrito.

nera, hay en estas opiniones verosimilitud; en cambio, a los que hacen de Tifón el sol, ni siquiera merece la pena escucharlos [355]. Pero, nosotros retomemos de nuevo el hilo de nuestra propia discusión.

53. Isis es, en efecto, el principio femenino de la naturaleza y susceptible de recibir toda forma de generación, según lo cual es llamada «nodriza» y «receptora de todo» por Platón [356], y por la mayoría «la de mil nombres» [357], debido a que es conducida por la razón a recibir todo tipo de formas y figuras. Tiene un amor innato por el primero y supremo señor de todo, que se identifica con el bien, y lo desea y persigue; en cambio, de la parte que deriva del mal huye y la rechaza; aunque es para ambos principios sede y materia, se inclina siempre hacia el prin-

---

[355] Cf. 36, 365D; 41, 367D; 51, 372A. Se trata en particular de los estoicos, que Plutarco refuta a la luz del platonismo.

[356] *Timeo* 49a y 51a. Plutarco interpreta con libertad estos pasajes platónicos, donde aparecen términos análogos, aunque no idénticos a estos, y referidos al tercer principio intermedio entre los modelos de las ideas y la materia, pero sin mencionar para nada a Isis. El propio Plutarco tampoco la nombra cuando se refiere a estos pasajes en *De animae procreatione in Timaeo.*

[357] El mismo epíteto *myriónymos* es aplicado a Isis en una inscripción ptolemaica de Filas *(vid.* W. DITTENBERGER, *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae*, Leipzig, 1945, 695) y en papiros *(vid.* F. PREISIGKE, E. KIESSLING, H. A. RUPPRECHT, *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägyptent* I-XVIII, Estrasburgo-Wiesbaden 1915-1993 ..., 1015, 6; 4101, 2; 4127, 21; 4650, 4; PREISENDAZ, *Pap. Graec. Mag.* LVII, 13; LIX, 13). Comparable es el epíteto *poliónymos*, «de muchos nombres», usado para Isis en el Himno a Anubis post-augusteo de Quíos en Bitinia *(vid.* W. PEEK, *Der Isis Hymnus v. Andros u. verw. Texte...*, 139, 5) y en *Pap. Oxy.* 1380, 97 y 101 s. (s. II d. C.); este epíteto es usado además para Deméter, con la que Isis fue identificada tan tempranamente como el s. V a. C.; cf. además *myriómorfos (Ant. Pal.*, XVI 264) y APULEYO, *El Asno de Oro* XI 22, *dea multinominis*. Han sido citados algunos ecos en la lengua egipcia del epíteto usado por Plutarco, aunque no de la concepción de una Isis *Panthea* implicada por él. El epíteto griego parece representar un proceso asignado a la diosa por la interpretación griega e implicar una detallada asimilación de las funciones de numerosas otras diosas.

F cipio mejor y le ofrece la posibilidad de engendrar de ella y de que le insemine emanaciones y semejanzas, con lo que se alegra y se siente gozosa de ser fecundada y preñada por estos gérmenes reproductores. En efecto, imagen de la esencia es la procreación en la materia y lo que llega a ser una imitación de lo que es.

373A **54.** De ahí que, no de manera impropia, en su mitología narran que el alma de Osiris es eterna e imperecedera y que su cuerpo es muchas veces desmembrado y aniquilado por Tifón, pero que Isis, errante de un lado a otro, lo busca y lo recompone de nuevo[358]. El ser, en efecto, lo inteligible y el bien son superiores a la destrucción y al cambio; pero las imágenes que de él modela la naturaleza sensible y corpórea, y las determinaciones[359], formas y similitudes que recibe, como los sellos en la cera, no permanecen siempre, sino que el desorden y la perturbación se apoderan de ellas tras arrastrarlas aquí desde las regiones superiores y en lucha contra Horus, a quien, siendo el
B mundo perceptible, Isis engendra como imagen de lo inteligible; por lo cual, también se dice que es acusado de bastardía por Tifón, por no ser puro ni genuino como su padre, la propia Razón en sí misma, sin mezcla e impasible, sino estar bastardeado por la materia a causa del elemento corpóreo[360]. Pero se impone y vence, porque Hermes, es decir la Razón, atestigua y prueba que la naturaleza, transformándose, produce el mundo

---

[358] Sobre el destino del cuerpo de Osiris cf. *supra,* 18, 358A ss. La acción de Tifón es descrita en términos similares *supra,* 2, 351F, y la de Isis *supra,* 27, 361D, e *infra,* 59, 375A. El cuerpo y el alma de Osiris son contrastados además en 20, 359B y 43, 368B-C, donde Apis, siguiendo la concepción egipcia, es la imagen del alma de Osiris.

[359] Cf. *infra* 375B. Empleo estoico de la palabra *lógoi:* se trata de los *lógoi spermatikoí,* «razones seminales» *(vid.* FROIDEFOND, *Plutarque. Isis et Osiris,* pág. 302, n. 3).

[360] La interpretación que se da aquí a la acusación de bastardía a Horus por parte de Tifón (cf. *supra* 19, 358D y n. 111) está basada en ideas platónicas.

de acuerdo con el principio inteligible[361]. En efecto, la referida procreación de Apolo a partir de Isis y Osiris cuando todavía estos dioses estaban en el vientre de Rea[362], tiene el significado alegórico de que antes de que este mundo llegara a ser visible y conformado por la razón, la materia, aunque probada por su naturaleza como imperfecta en sí misma, produjo la primera creación[363]; por eso también, dicen, aquel dios nació lisiado por c
culpa de la oscuridad y lo llaman Horus el Viejo; pues no era el mundo, sino una imagen y apariencia del mundo que había de nacer[364].

55. Pero, ese Horus es él mismo determinado y perfecto; no ha aniquilado completamente a Tifón, sino que lo ha privado de su actividad y su fuerza. Por eso, dicen, en Copto la estatua de Horus sostiene en una de sus manos los genitales de Tifón[365], y en sus mitologías cuentan que Hermes, habiéndole

---

[361] Este papel de Hermes en el juicio es descrito *supra,* 19, 358D, y tiene un paralelo en *Pap. Jumilhac* 16, 23 ss. (de época ptolemaica), donde Thoth (= Hermes), tras juzgar las pretensiones de Horus y Seth, decide dar todo Egipto a Horus. Puesto que Plutarco ha considerado a Osiris el Logos parecería incurrir en una contradicción al usar la misma palabra de Hermes, pero en el primer caso se trata del Logos en el sentido del principio creador supremo, en el segundo denotaría razón en un sentido más general, según GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside...*, pág. 505.

[362] La unión de Isis y Osiris en el vientre de Rea es mencionada además *supra,* 12, 356A, donde es Arueris el que nace de esta unión y donde también se indica que es llamado «Horus el Viejo» por los egipcios, pero Apolo por los griegos.

[363] Pasaje textualmente problemático, aunque GRIFFITHS lo considera sano. La propuesta de FROIDEFOND *(Rev. Ét. Gr.* 85 [1972], 63-71 y recogida en su edición) se desvía bastante de la de los demás editores.

[364] Plutarco distingue en este capítulo dos formas de Horus. El segundo es Horus el Viejo, identificado, sin que puedan darse las razones, con Apolo. El Horus mencionado antes es el «cosmos perceptible», si la lectura del manuscrito v (373B1) es la correcta.

[365] HOPFNER, *Plutarch über Isis...* II, pág. 230, acepta esta referencia como verdadera, pero sin aportar ninguna prueba de monumentos figurados. Pa-

quitado a Tifón los nervios, los usó como cuerdas para la lira [366], enseñando así que cuando la razón organizó el mundo creó lo
D armónico de partes discordantes y no aniquiló la fuerza destructora sino que la mutiló. Por eso ésta, aunque débil e inactiva aquí, mezclada y entretejida como está con partes sujetas a afecciones y cambios, es artífice de seísmos y temblores en la tierra, de ardientes sequedades y vientos intempestivos en el aire y además de rayos y truenos; infesta con pestes, aguas y vientos, y sube y se encabrita hasta la luna, enturbiando y oscureciendo muchas veces su resplandor, como los egipcios creen y
E dicen, porque ya Tifón golpea el ojo de Horus, ya, arrancándoselo lo engulle y después de nuevo lo devuelve al Sol; designan alegóricamente con el golpe el decrecimiento mensual de la luna y con la mutilación el eclipse, que el sol cura enviándole sus rayos enseguida que sale de la sombra de la tierra [367].

56. La naturaleza mejor y más divina está formada de tres partes, lo inteligible, la materia y el resultado de su unión, que

---

rece poco probable que haya habido tal estatua; en realidad debe tratarse de una estatua itifálica de Min-Horus (*Hornakht*), pues en Copto la identificación de Min y Horus era total: GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside...*, pág. 506; HANI, *La rel. égyp.*, pág. 99. En el próximo capítulo (56, 374B) Plutarco mismo se refiere a la identidad de Horus y Min. Según el mito los testículos de Seth fueron arrancados por Horus.

[366] Parece haber aquí un eco del mito griego: Hermes fue el inventor de la lira. Según el *Himno a Hermes* 4, Hermes roba las vacas a Apolo y fabrica una lira con el caparazón de una tortuga y tripas de carnero para las cuerdas. Cf. además SÓFOCLES, *Rastreadores* 268 ss.; APOLODORO, III 10, 2

[367] El ataque de Seth al ojo de Horus, el que lo engulla después de arrancado y la interpretación astronómica aquí propuesta son de origen egipcio, contado áquel en numerosos textos como en *Los combates de Horus y de Seth* I 3 (SIMPSON, *The Lit. of Anc. Egy.*, págs. 108 y ss.); pero no es egipcia la restitución al sol del ojo sustraído a Horus por parte de Seth, en lugar de Thoth o el propio Horus. Los ojos de Horus han dado lugar a un simbolismo complejo según las épocas y las escuelas: cf. J. G. GRIFFITHS, «Remarks on the Mythology of the Eyes of Horus», *Chron. d'Ég.* 33 (1958), 182-193 y *The Conflict of Horus and Seth from Egyptian and Classical Sources*, Liverpool, 1960.

los griegos llaman cosmos. Platón[368] acostumbra a llamar a lo inteligible «idea», «modelo» y «padre», y a la materia «madre» y «nodriza», «sede» y «lugar» de la generación, y al resultado de su unión «prole» y «generación». Se podría conjeturar que F
los egipcios honran especialmente al más bello de los triángulos cuando equiparan a éste la naturaleza del universo, como también Platón en la *República* parece hacer uso de él al elaborar la figura nupcial[369]. Este triángulo tiene la altura de tres unidades, la base de cuatro y la hipotenusa de cinco, cuyo cuadrado 374A
es igual a los cuadrados de los otros dos lados. Pues bien, hay que comparar la altura al macho, la base a la hembra y la hipotenusa al hijo de ambos; y representarse a Osiris como principio, a Isis como el elemento receptor y a Horus como el resultado perfecto. El tres es, en efecto, el primer número impar y perfecto[370]; el cuatro es el cuadrado del número par dos; el cinco en cierto modo se parece a su padre y en cierto modo a su madre, como suma que es del tres y del dos. Y *pánta* («el universo») es una palabra derivada de *pénte* («cinco») y a «contar» se refieren con la palabra *pempásasthai* («contar por cinco»)[371]. Cinco forma un cuadrado a partir de sí mismo, que es el número de letras del alfabeto egipcio y de los años que vivió Apis[372]. A Horus acostumbran a llamarlo también *Min*, que sig- B

[368] *Timeo* 50c-d.

[369] *República* 546b. Platón se refiere, en relación al período de gestación humana, al triángulo procreador pitagórico, que tiene los números 3, 4 y 5. Cf. *Mor.* 264A y 329E-F.

[370] El 3 es el primer número que tiene comienzo, medio y fin (el 1 era considerado por los griegos no como un número, sino como el padre de los números). EUCLIDES califica de *téleios*, «perfecto», todo número que es igual a la suma de las partes (VII *Def.* 22).

[371] Se sugiere aquí un vínculo etimológico entre *pénte* y *pánta* así como con *pempásasthai* («contar con los dedos de la mano»). Un pasaje análogo se encuentra en *De defectu oraculorum* 36 (*Mor.* 429D).

[372] Plutarco, tanto por la utilización del término *grámmata* como por el número veinticinco, parece estar pensando de la escritura egipcia en términos del sistema alfabético griego. Quizá fuera el modo más fácil de referirse a él,

nifica «que se ve»; pues el cosmos es perceptible y visible[373]. Isis es a veces llamada *Moúth* y otras *Áthyri* y *Methýer;* el primero de los nombres significa «madre» y el segundo «la casa cósmica de Horus», como también Platón dice «lugar y receptáculo de la generación», y el tercero es un compuesto de «lleno» y de «bueno»; pues plena es la materia del cosmos y se asocia con lo bueno, puro y ordenado[374].

57. Podría parecer tal vez también que Hesíodo[375], al
c considerar lo primero de todo al Caos, la Tierra, el Tártaro y Eros, no aceptaba otros principios sino éstos, si ciertamente, transfiriéndolos de alguna manera, asignamos a Isis el nombre

---

consciente sin embargo de las enormes diferencias. *Supra,* en 10, 354E, usa el término «letras jeroglíficas» con el que parece aludir a los logogramas. El número total de signos en la escritura jeroglífica egipcia son cientos (logogramas, fonogramas [dentro de los cuales hay signos unilíteros, bilíteros y trilíteros] y determinativos), aunque GARDINER en su *Egyp. Gr...,* pág. 27 alista 24 signos unilíteros como los más usados en el egipcio medio.

No hay evidencia para la muerte del buey Apis a los 25 años, pero se denominaba «período de Apis» el intervalo de 25 años al cabo del cual las fases lunares caen en los mismos días.

[373] Para Min y Horus cf. *supra* n. 365. Aunque HOPFNER, *Plutarch über Isis* II, pág. 240, piensa que *horómenon* se refiere sólo a Horus etimológicamente, el significado de «lo que es visto» fue probablemente extraído del nombre Min leyendo en él el verbo «ver» que en egipcio se dice *m*. FROIDEFOND, *Plutarque. Isis et Osiris,* pág. 305, cree que se trata de una etimología griega Horus/Min = *horṓmenon* u *horō-min.*

[374] *Timeo* 52d-53 a. GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside..,* págs. 511-512, señala que la explicación de los epítetos egipcios de Isis es bastante ajustada, sobre todo en los dos primeros. La corrección de la lectura de los manuscritos *(aitíou)* en *agathoû,* hecha por MARKLAND, que SIEVEKING no acepta, es totalmente convincente por el contexto que sigue.

[375] En *Teogonía* 116-122 hace de Caos un premundo, en 736-745 y 806-814 un espacio inmenso que se extiende entre la Tierra y el Tártaro: cf. F. SOLMSEN, «Chaos and Apeiron», *St. It. Fil. Cl.* 24 (1950), 235-248. En el *De animae procreatione in Timaeo,* Plutarco, que interpreta en un sentido cronológico la creación del mundo según el *Timeo,* insiste particularmente sobre el carácter precósmico del Caos.

de Tierra, a Osiris el de Eros y a Tifón el de Tártaro; pues al
Caos parece colocarlo abajo, como una región y lugar que sub-
yace al mundo[376]. El tema, de alguna manera, recuerda el mito
platónico que Sócrates narra en el *Banquete*[377] sobre el naci-
miento de Eros, diciendo que Pobreza, deseosa de hijos, se
acostó con Recurso mientras éste dormía, y que, habiendo con-
cebido de él, dio a luz a Eros, de naturaleza mixta y cambiante
por haber nacido de un padre bueno, sabio y autosuficiente en
todo y de una madre inhábil, sin recursos y que, a causa de su D
indigencia, siempre desea vivamente otra cosa y a otra aspira
con insistencia. Poros, en efecto, no es sino lo primeramente
amado, deseado, perfecto y autosuficiente; con Penía Platón
designó a la materia, falta como está en sí misma del bien y que
es preñada por él, siempre lo desea y participa de él. El ser que na-
ce de éstos es el mundo u Horus, no eterno ni impasible ni in-
corruptible, sino que renaciendo siempre, se las ingenia para
permanecer siempre joven en medio de los cambios y ciclos de
los acontecimientos, y jamás sujeto a destrucción. E

58. Hay que utilizar los mitos no como si fueran totalmente historia, sino tomando de cada uno lo conveniente, según el principio de verosimilitud. Pues bien, cuando hablamos de materia, no debemos dejarnos arrastrar por las opiniones de algunos filósofos y figurárnosla como un cuerpo inanimado, sin carácter propio, inerte e inactivo por sí mismo[378]; pues tam-

[376] Plutarco identifica a Isis con la tierra en 32, 363D. Aunque Osiris no es llamado Eros en otra parte, su papel como se describe en el cap. 53 posibilita la comparación. Plutarco no compara en ninguna otra parte al Tártaro con Tifón, pero según Hesíodo, *Teogonía* 821 s., es padre de *Typhōeús*, el gigante que más tarde fue identificado con Seth-Tifón.

[377] *Banquete* 203b ss. El célebre mito platónico sobre el nacimiento de Eros fue también retomado por Plotino y otros neoplatónicos y después por los cristianos.

[378] Cf. 48, 370F. La doctrina refutada es la estoica, según la cual el Logos creador modelaba el mundo a partir de cuerpos que eran inanimados. *Ápoios* «sin cualidad, indiscriminado» y *ápsychos* «inanimado» aparecen referidos con

bién llamamos al aceite materia del perfume y al oro materia de la estatua, sin que estén desprovistos de toda cualidad. La propia alma y la inteligencia del hombre, como materia del conocimiento y de la virtud, asignamos a la razón ordenarlas y armonizarlas y algunos han considerado el espíritu sede de las ideas y como la masa donde se imprimen los datos de la reali-
F dad inteligible[379]. Algunos también piensan que el esperma de la mujer no es ni potencia ni principio, sino materia y alimento de la generación[380]; ateniéndonos a tales opiniones es preciso también considerar entonces que esta diosa, que participa siempre del dios primero y está unida a él por el amor hacia lo bue-
375A no y bello que lo rodea, no se le opone, sino que, del mismo modo que decimos que un hombre honorable y justo ama si tiene una unión justa[381], y que una mujer honrada que tiene un

---

frecuencia a la materia entre los estoicos y el propio Plutarco usa otra vez el primero en *De communibus notitiis adversus stoicos* 34 (*Mor.* 1076C-D). FROIDEFOND (*Plutarque. Isis et Osiris*, pág. 306, n. 6) señala que de hecho se opone también a Platón que ha identificado *hýlē* y *chôra*, y que niega a *chôra* toda cualidad (*Timeo* 50e).

[379] ARISTÓTELES en *Acerca del alma* 429a27, se adhiere a una teoría atribuida a otros, que recoge esta opinión de que «el alma es la sede de las ideas». No sabemos quienes son esos autores, pero para Platón el intelecto es distinto de lo Inteligible «es decir, de las Ideas». La última frase del párrafo parece estar más de acuerdo con sus teorías.

[380] Como Plutarco, aquí y en otros pasajes (*Quaest. conv.* III 4. 3 [*Mor.* 651C]; *De placitis philosophorum* 5, 5 [*Mor.* 905B-C]), Pitágoras, Epicuro y Demócrito creían que las hembras emitian también semen, mientras que Aristóteles y Zenón únicamente una sustancia acuosa. Cf. ESQUILO, *Euménides* 658 ss., donde Apolo mantiene que «la madre de lo que es llamado el hijo no es progenitora, sino sólo nodriza (*trophós*) del embrión inseminado en ella; el progenitor es el padre». G. THOMSON, *The Oresteia of Aeschylus* II, Cambridge, 1938, pág. 294, señala que la misma creencia es «prevalente entre los pueblos primitivos» y sugiere que plausiblemente está basada «sobre la analogía de la siembra de la semilla en la tierra».

[381] Esta frase que supone la introducción de un término masculino en la primera parte de la comparación ha sido considerada por algunos editores, como Griffiths, espuria y ha sido secluida.

marido y convive con él, sin embargo lo desea, así desea la diosa siempre ardientemente a aquél, a aquél se aferra obstinadamente y se llena de sus partes más nobles y puras.

59. Pero, donde Tifón ataca, alcanzando las regiones extremas, allí Isis parece tener un aire triste y se dice que llora y busca ciertos restos y trozos desgarrados de Osiris y los recompone recogiendo en su seno y ocultando los despojos, con los que lleva a la luz de nuevo lo que ha de ser y lo hace surgir de sí misma. Pues, las ideas, formas y emanaciones del dios en el B
cielo y en los astros permanecen inmutables, pero lo diseminado en los elementos sujetos a ser afectados —tierra, mar, plantas y animales—, disuelto, destruido y enterrado, frecuentemente brilla de nuevo a la luz y reaparece en las creaciones[382]. Por eso el mito dice que Tifón cohabita con Neftis, pero que Osiris se une furtivamente a ella; pues las partes extremas de la materia, a las que llaman Neftis y *Teleutḗ*, están especialmente sometidas a la acción del principio destructor[383]; y el principio generador y conservador les transmite una semilla débil y floja, que es destruida por Tifón, excepto lo que Isis, tomándolo a su cargo, conserva, alimenta y hace consistente. C

60. En general, éste es el dios mejor, como también suponen Platón y Aristóteles[384]. El principio generador y conservador de la naturaleza se mueve en pos de él y hacia el ser, mientras que el principio aniquilador y destructivo se aleja de él y

---

[382] Recuerda la distinción establecida por Aristóteles entre el mundo de los astros y el mundo sublunar: cf. 369D, 373A-B, 376D.

[383] Para Neftis, esposa de Tifón cf. *supra* 12, 356A; para su unión clandestina con Osiris cf. *supra* 14, 356E y 38, 366B; para la asociación de Neftis con el fin, cf. *supra* 12, 355F, y 38, 366B.

[384] El anafórico *hoûtos* tiene que referirse a Osiris. Dónde Platón y Aristóteles se refieren a Osiris no nos es conocido. Quizá Plutarco, señala Griffiths (*Plutarch's De Iside...*, pág. 515), sobreentiende una referencia a su creencia en el triunfo del bien sobre el mal.

tiende hacia el no ser. Por eso, llaman a Isis con un nombre derivado de «lanzarse» *(híesthai)* «con sabiduría» *(metépistḗmēs)* y de «moverse» *(phéresthai),* porque ella consiste en un movimiento animado y sabio; pues el nombre no es bárbaro, sino que, como el nombre común para todos los dioses está formado a partir de dos palabras, *theatós* («el que es visible») y *théōn* («el que se precipita»), así a esta diosa la llamamos Isis nosotros a partir de dos palabras, *epistḗmē* («sabiduría») y *kínēsis*
D («movimiento»), e Isis la llaman los egipcios [385]. Así también Platón dice que los antiguos designaban la sustancia *(ousía)* con el nombre *isía* [386]; así también hablan del «pensamiento» *(nóēsis)* y de la «inteligencia» *(phrónēsis)* [387] como de un impulso y un movimiento del alma, que se lanza y se mueve, y la comprensión, el bien en general y la virtud son atribuidos a lo que fácilmente fluye y corre; del mismo modo que, a su vez, con los términos antitéticos vituperan el mal, llamando a aquello que tiene sujeta a la naturaleza, encadenada, retenida e impedida de lanzarse e ir, «mal ir» *(kak-ía),* «dificultad de ir» *(apor-ía),* «temor a ir» *(deil-ía),* «no ir» *(an-ía)* [388].

---

[385] Mientras que Plutarco trata los nombres de la mayor parte de los dioses egipcios como derivados de nombres egipcios, él se adhiere consistentemente (con la posible excepción de 62, 376A) al punto de vista de que el nombre de Isis tiene que ser explicado como griego. La raíz de Isis sería vista, según la etimología aquí propuesta, en la primera sílaba de *híesthai* y en la segunda de *epistḗmē*. Cf. *supra* 2, 351 F para una derivación de *ísmen* «conocemos» o *eísomai* «conoceré». La derivación para *theós* a partir de *théōn* fue ampliamente aceptada. Cf. PLATÓN, *Crátilo* 397d; HERÓDOTO, II 52. La idea reflejaba el movimiento de los cuerpos celestes, que eran considerados como los más tempranos dioses.

[386] Sócrates dice en PLATÓN, *Cratilo* 401c, que «lo que llamamos *ousía,* otros lo llaman *essía* (forma dórica de la misma palabra), y otros *ōsía* (otra forma dórica)». Plutarco da aquí la forma *essía* como *isía.* Parece estar citando a Platón de memoria, con el consiguiente itacismo representado en la escritura.

[387] PLATÓN, en el *Crátilo* 411d ss., pone en relación el «sufijo» *-ēsis* con *hésis* «movimiento hacia», «deseo».

[388] Estas falsas etimologías se basan en la atribución de un sentido, que no tiene, al sufijo *-ía* de formación de nombres y adjetivos femeninos, poniéndolo

61. Osiris tiene su nombre compuesto de *hósios* («santo») y *hierós* («sagrado»); pues es la razón común a las cosas que hay en el cielo y a las que hay en el Hades, de las cuales a las unas había por costumbre entre los antiguos llamarlas *hierá* («sagradas») y a las otras *hósia* («santas»)[389]. Pero el que reve- E
la lo celeste y es razón de lo que se mueve en lo alto es llamado a veces Anubis, a veces Hermanubis, en la idea de que un nombre conviene al mundo superior, el otro al inferior[390]. Por eso también le sacrifican ya un gallo blanco, ya uno amarillo, en la creencia de que las cosas celestes son puras y luminosas, mientras que las de este mundo son mezcladas y abigarradas.

No hay que admirarse de esta formación de los nombres sobre el griego: pues hay también otros, millares, que llegados de Grecia con los emigrantes permanecen hasta ahora y viven como huéspedes entre gente extranjera[391], algunos de los cuales

en relación con *iénai* «ir». El verdadero significado de los términos es «maldad», «perplejidad», «cobardía», «aflicción».

[389] Plutarco ya ha introducido en este tratado otras explicaciones documentadas sobre la etimología, significado y escritura del nombre de Osiris (*vid. supra* 10, 354F; 34, 364D; 37, 365E; 42, 368B). Aquí Plutarco parece aportar una explicación personal, muy forzada, a partir del griego *hósios* y *hierós*, como señor de los cielos y del mundo inferior.

[390] En 368E Anubis es el dios del horizonte. La función que le presta aquí Plutarco puede explicarse, señala FROIDEFOND (*Plutarque. Isis et Osiris*, pág. 308, n. 2), por la aproximación *Anoubis/ánō* «arriba» (o *anabaínō* «subir»): los astros se elevan y aparecen a nuestra vista cuando el horizonte, en alguna medida, los deja subir. La fusión de Hermes y Anubis aparece por primera vez en época ptolemaica y Anubis es mostrado a veces con el *kērýkeion* «caduceo o vara de heraldo» de Hermes, simbolizando su papel de guía de las almas al otro mundo (*psychopompós*). En el mito es con Thoth con quien Hermes es asimilado (*supra* 19, 358D; cf. 54, 373B), pero la prominencia funeraria de Anubis facilitaba a su vez esta asimilación. La figura de Hermanubis toma cuerpo en la vida, el arte y la literatura de época ptolemaica y romana.

[391] HERÓDOTO, II 50, mantuvo el punto de vista opuesto respecto a los nombres de los dioses, creyendo que la mayor parte de ellos llegaron a Grecia procedentes de Egipto. Pero ya antes que Plutarco, ESQUILO (*Suplicantes*) y PLATÓN (*Timeo* 21e ss.) defendieron la tesis contraria.

F son reinvindicados por la poética que es tachada de extranjerizante por quienes consideran tales nombres glosas[392]. En los llamados *Libros de Hermes*[393] cuentan que, respecto a los nombres sagrados, está escrito que al poder encargado de la revolución del sol lo llaman Horus, pero los griegos Apolo; al encargado del viento, unos Osiris, otros Serapis, *** [394] y otros en

[392] El término «poética» es utilizado aquí no en sentido teórico sino en el de praxis poética o «arte de la poesía» y más concretamente en el de «estilo o dicción poética». Plutarco se refiere a uno de los significados de la palabra *glôtta:* «término extranjero»; el otro es el de palabra caída en desuso, obsoleta. Aristóteles en su *Poética* 1458a21 ss., considera el uso de glosas uno de los medios para proporcionar dignidad y elevación al estilo *(semnótēs)*, aunque advierte contra su uso abusivo. ¿A qué poetas se refiere aquí Plutarco?

[393] Hermes es identificado aquí con Thoth, al que era adscrito, como Hermes Trismegisto, el *corpus* de literatura generalmente conocida como Hermética que deriva de Egipto. Son diecisiete tratados, presentados en su mayor parte bajo la forma de diálogos entre los dioses (griegos, egipcios o greco-egipcios). Los estudiosos han discutido sobre el elemento griego y egipcio en este *corpus*, de origen heterogéneo y de marcado carácter ecléctico: *vid.* A. J. Festugière, *La révélation d'Hermes Trismégiste* I-IV, 3.ª ed., París, 1950-1954, y más concretamente vol. II, págs. 1-28. Es la primera referencia en un autor clásico a los *Hermetica*, pero no quiere decir que los libros que componen el *corpus* ya estuvieran circulando en la época de Plutarco en la forma en la que se nos han transmitido. Hopfner, *Plutarch's über Isis...*, II, págs. 244 y ss., argumenta que la concepción de *dýnamis* aquí aplicada a los dioses alinea los «Libros de Hermes» con los *Hermetica*, mientras que los «Libros de Hermes» en Clem. de Alej., *Strom.* VI 4, 35, 3 ss., conciernen más bien a los libros sagrados encontrados en los templos egipcios. Griffiths, *Plutarch's De Iside...*, pág. 520, postula que los «Libros de Hermes», que serían compilaciones que les servirían a Plutarco de fuente como los «Escritos frigios» o los «Himnos sagrados de Osiris», pueden haber «servido de puente entre los dos tipos». De lo poco que señala Plutarco se concluye que contenían comparaciones de las deidades griegas y egipcias basadas sobre su interpretación física, a la manera de los estoicos.

[394] Holwerda fue el primero en señalar una laguna después de la mención del nombre de Serapis. Él mismo propone que entre las palabras a reintegrar figure el nombre de Isis, lo cual creemos acertado a pesar de la negativa de Griffiths, pues está mencionando la trinidad de dioses egipcios, nuclear en el tratado, y además está justificado por las palabras que vienen a continuación. La esfera de influencia aquí omitida parece ser la tierra *(epì tês gês)* y sobre la asociación de Isis con la tierra cf. 38, 366A y n. 256.

egipcio, Sotis; significa «preñez» *(kýēsis)* o «concebir» *(kýein)*. 376A
Por eso también, con una modificación de la palabra en griego recibe el nombre de *kýōn* («perro») el astro al que consideran propio de Isis[395]. En absoluto se debe, pues, incurrir en rivalidad respecto a los nombres, sin embargo asignaría a los egipcios antes el de Serapis que el de Osiris, por considerar a aquél extranjero y a éste griego, pero que ambos designan a un solo dios y a un solo poder.

62. A esto se parecen también los usos egipcios. En efecto, a Isis muchas veces le dan el nombre de Atenea, con un significado como «salí de mí misma», lo cual es indicativo de un movimiento autoimpulsado[396]; Tifón, como ha quedado dicho, B
es llamado Seth, Bebón y Smu, nombres que pretenden expresar una cierta barrera violenta y obstaculizadora o un cierto impedimento o inversión[397].

Además, llaman a la piedra imán «hueso de Horus» y al hierro «hueso de Tifón», como cuenta Manetón[398]; pues, del

---

[395] Para Isis como la estrella-perro cf. *supra* 21, 359C; 22, 359E y 38, 365F. El mismo juego paronomásico sobre *kýōn* «perro» y el participio de *kýō*, «el que concibe», lo usa Pluarco *supra* en 44, 368E s. acerca de la identificación de Anubis y Crono.

[396] La interpretación que da Plutarco del nombre de Atenea corresponde propiamente a Neith, diosa egipcia asimilada a aquélla, cuyas competencias son a veces referidas también a Isis. Hay alguna afinidad en la autoproclamación de Atenea o Isis en Sais en la inscripción transmitida *supra*, en 9, 354C: ...«yo soy todo lo que ha sido y es y será». La idea de automovimiento, conspicua en el pensamiento religioso egipcio, es equiparable a la de autogénesis, pero también está presente quizá la idea platónica de que el alma es de movimiento autónomo y autoengendrada *(Fedro* 245c-246a).

[397] Los dos primeros nombres son mencionados *supra*, en 41, 367D y 49, 371B-C. El tercero es difícil de interpretar, quizá es el nombre de un demon egipcio: cf. Kees, *RE* s. v. *Seth*, col. 1897, y Bonnet, *Reallex.*, pág. 714: *Smu* proviene quizá de *smw*, nombre dado a los aliados de Seth (Froidefond, *Plutarque. Isis et Osiris*, pág. 309, n. 9).

[398] Jacoby 609 F 21 *(Die Fr. d. gr. Hist.* III C). La relación entre la magnetita y Horus no está atestiguada (los metales del hierro fueron universalmen-

mismo modo que el hierro muchas veces se comporta como si fuese arrastrado y siguiera al imán, pero muchas es rechazado y arrojado en dirección contraria, así el movimiento salvador, bueno y racional del mundo, atrae a veces, arrastra y hace más dulce, por persuasión, a aquél, inflexible y tifónico; después, replegándose de nuevo en sí mismo, le hace dar la vuelta y lo hunde en lo ilimitado[399]. Además, dice Eudoxo[400] que a propó-
c sito de Zeus los egipcios cuentan en sus mitos que, al no poder caminar porque había nacido con las piernas unidas, por vergüenza pasaba su tiempo en soledad; pero Isis, tras haber hecho una incisión y haber separado estas partes de su cuerpo, le proporcionó el caminar normal. A través de estos símbolos el mito da a entender que la mente y la razón del dios, en sí, tienen por dominio lo invisible y lo oculto y llegan a la actividad creadora por medio del movimiento.

63. También el sistro *(seîstron)* indica que lo que tiene existencia debe ser sacudido *(seíesthai)* y jamás cesar de moverse, sino ser como despertado y agitado cuando entra en estado de somnolencia y de entorpecimiento. En efecto, dicen que

---

te confundidos en la antigüedad). Sí, en cambio, la del hierro y Seth. BONNET, *Reallex.*, pág. 709, deriva la asociación del carácter ctónico del dios.

399 Disentimos de la interpretación de Griffiths que no considera sujeto de esta última frase «el movimiento bueno del mundo», sino «la sequedad tifónica», mencionada inmediatamente antes; su texto es conservador en lo referente a aceptar el texto de los mss., que incluyen el *hápax sklerían*, pero innovador mediante la introducción del artículo sustantivador de *typhónion*. La comparación y sobre todo el sentido factitivo de los verbos favorece nuestra interpretación. La última palabra *aporían* «dificultad» ha sido enmendada por Xylander en *apeirían* «estado ilimitado». El *ápeiron* «lo ilimitado» es la franja inferior del mundo sensible.

400 LASSERRE fr. 299 *(Die Fr. v. Eudox. v. Knid.)*. Varias deidades egipcias están esculpidas con las piernas indiferenciadas. Esto es verdad de las tempranas estatuas de Min; es verdad también de Osiris, porque es representado en forma de momia.

con los sistros alejan y rechazan violentamente a Tifón[401], dando a entender que, cuando el principio corruptor sujeta y retiene el curso de la naturaleza, de nuevo el poder de creación lo libera y restablece por medio del movimiento. Al ser el sistro de forma redondeada por arriba, su bóveda abraza los cuatro elementos que son sacudidos[402]. También la porción del mundo que está sujeta a la generación y a la destrucción está rodeada por la esfera lunar y dentro de ella toda está sujeto al movimiento y al cambio por la acción de los cuatro elementos: fuego, tierra, agua y aire. En la cima de la bóveda del sistro cincelan un gato con rostro humano, y abajo, bajo los elementos que son sacudidos, de un lado el rostro de Isis, de otro el de Neftis, simbolizando con los rostros el nacimiento y la muerte (pues estos son cambios y movimientos de los elementos) y con el gato la luna[403], por el pelaje abigarrado, actividad nocturna y

D (margin, line 1) · E (margin, line "son sacudidos, de un lado el rostro de Isis, de otro el de Neftis,")

---

[401] El sistro llegó a ser muy popular en el culto de Isis (cf. APULEYO, *El Asno de Oro* XI 4), especialmente fuera de Egipto, pero casi todos los demás dioses egipcios son representados con el sistro. En un texto de Denderah dice el instrumentista real del sistro: «Yo expulso al enemigo de la Señora de los Cielos» (MARIETTE, *Dendérah* IV, lam. 18; *ap.* GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside...*, pág. 525), que es un buen paralelo a la indicación de Plutarco.

[402] La explicación etimológica de Plutarco de lo que el sistro indica se basa en la conexión de *seîstron* y *seíō* «sacudir» (para obtener el sonido), que es correcta, y su descripción es confirmada en todos sus detalles por representaciones, aunque existe una inmensa variedad de formas y decoración. El sistro era de bronce, más raramente de madera, alabastro, oro o plata. Su origen es africano y era usado en ritos de magia pluvial y de la fertilidad antes de llegar a ser en Egipto un símbolo de la música ritual. (*vid.* H. HICKMANN, *Musikgeschichte in Bildern. II, I. Ägypten*, Leipzig-Halle, 1961, láms. 23, 25-27). En el mundo griego es elemento esencial de los cultos orgiásticos, entre ellos, de los dionisíacos, como testimonian las *Bacantes* de Eurípides, donde incluso aparece en su forma más primitiva: una vara coronada por hojas de yedra. La interpretación alegórica que sigue es característica de la intepretación filosófica griega de Plutarco.

[403] El gato deriva de la diosa-gata Baster, con la que se confundía frecuentemente a Isis y Hathor, que es a menudo representada con el sistro y en muchas figurillas de bronce presenta cuerpo humano y cabeza de gato. Su culto

fecundidad del animal. Se dice, en efecto, que primero pare un gatito, después dos, tres, cuatro, cinco, y así, de uno en uno, incrementa el número hasta siete, de modo que en total pare veintiocho, cuantas son también las iluminaciones de la luna. Pues bien, esto tal vez sea pura leyenda; pero en sus ojos las pupilas parecen llenarse y dilatarse en luna llena, y disminuir y contraer-
F se en las fases menguantes del astro. Con la figura humana del gato se representa la inteligencia y la razón que guían a las fases de la luna.

64. Por decirlo en pocas palabras, no es correcto creer que el agua, el sol, la tierra o el cielo sean Osiris o Isis, ni a su vez que Tifón sea el fuego, la sequedad o el mar, sino que, simplemente, si atribuyéramos a Tifón cuanto hay en éstos de desmesurado y desordenado, por exceso o defecto, y si venerára-
377A mos y honráramos lo ordenado, bueno y útil como obra de Isis e imagen, representación y razón de Osiris, no nos equivocaríamos. Pero acallaremos también a Eudoxo[404] en su desconfianza y perplejidad de que no sea de Deméter el cuidado de los asuntos amorosos, sino de Isis, y de que ⟨equiparen con Osiris⟩ a Dioniso, el cual no puede provocar la crecida del Nilo ni reinar sobre los muertos. En efecto, por una ley universal de la razón creemos que estos dioses están al frente de toda parcela de bien y que todo cuanto hay en la naturaleza de hermoso y bueno es gracias a éstos, dador el uno de los principios, receptora y dis-
B tribuidora la otra.

---

estaba frecuentemente teñido de erotismo (HERÓDOTO, II 60). Baster como Bubastis es mencionada con Isis en las inscripciones. Sobre Isis diosa lunar y patrona del amor cf. 372D-E. En los rostros de Isis y Neftis es propiamente el de Hathor el figurado, diosa a la que el sistro había sido consagrado en su origen. Para Isis como el principio de generación o nacimiento cf. *supra* 43, 368C y para Neftis como muerte o fin cf. *supra* 12, 355F y 59, 375B.

[404] LASSERRE, fr. 298 *(Die Fr. v. Eudox. v. Knid.)*.

65. De este modo también atacaremos a una mayoría necia, que se deleita en poner en relación ya con los cambios estacionales de la atmósfera ya con el nacimiento de los frutos, la siembra y la arada, lo relativo a los dioses y en decir que Osiris es enterrado cuando, con la siembra, el grano es ocultado en la tierra y que de nuevo vuelve a la vida y reaparece cuando comienza a brotar[405]; por lo cual también se dice que Isis, cuando se enteró de que estaba encinta, se puso al cuello un amuleto en el sexto día del mes *Phaōphí*[406] y en el solsticio de invierno dió a luz a Harpócrates, ser imperfecto y prematuro[407], entre flores c

---

[405] Plutarco parece atacar aquí a los estoicos, neoplatónicos y neopitagóricos por su interpretación de hechos de la religión a partir de los fenómenos de la naturaleza. De hecho Plutarco, en 33, 364A; 36, 365B; 38, 365F, ha interpretado a Osiris como el principio húmedo y a Tifón como el seco. GRIFFITHS justifica la contradicción en el sentido de que admite una identificación del dios con el principio o fuerza que genera estos fenómenos, no con el producto mismo. Este acercamiento interpretativo a las religiones antiguas o a las de los modernos primitivos a partir de los seres o fenómenos de la naturaleza ha tenido gran fortuna en la obra de J. FRAZER, *La rama dorada...*, S. REINACH, *Cultes, mythes et religions* I-V, París 1905-1923, J. HARRISON, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Nueva York, 1957 (= 1922, 3.ª ed.) y otros estudiosos. Concretamente la idea de que Osiris es enterrado cuando la semilla es enterrada en la tierra y vuelve a la vida cuando germina aparece en otras fuentes clásicas antes (DIOD. SÍC., I 14, 1 ss.) y después de Plutarco (ATENÁGORAS, PORFIRIO, EUSEBIO, TERTULIANO, FÍRMICO MATERNO). También las fuentes egipcias confirman el énfasis estacional y de fertilidad, especialmente las que conciernen al festival osirio en el mes de *Khoíak*.

[406] Cf. *infra* 378B. El 6 de *Phaōphí* correspondería al 3 de octubre, es decir, Harpócrates habría nacido menos de tres meses después de su concepción y el final de la «cuarentena» sería celebrado más de tres meses después del parto. Pero no podemos estar seguros de que Plutarco tome las tres afirmaciones de la misma fuente o incluso de que, si lo hizo, esta fuente fuera unitaria, es decir, se refiriera al calendario alejandrino.

[407] Cf. la narración del nacimiento de Harpócrates en 19, 358D y n. 112. SETHE, *Zeitrechnung...*, II 37, pone en relación el nacimiento de Harpócrates en el solsticio de invierno con el del sol, aduciendo el testimonio de MACROBIO, *Sat.* I 18, 10, de la creencia egipcia en que el sol es un recién nacido en ese mo-

y yemas brotadas antes de tiempo (razón por la que también le ofrecen las primicias de las lentejas nuevas)[408], y que festejan después del equinoccio de primavera los días de su confinamiento[409]. En efecto, al oír esto la gente siente satisfacción y lo cree, al deducir la explicación plausible de eso mismo, de lo que está al alcance de la mano y es familiar.

66. Y no habría nada de terrible si, en primer lugar, nos conservaran los dioses como común herencia[410] y no los hicieran patrimonio de los egipcios, y si, por incluir únicamente bajo estos nombres al Nilo y a la tierra que riega el Nilo y decir que las marismas y sus lotos son la única obra divina, no privaran de grandes dioses a los demás hombres, que no tienen Nilo,
D ni Buto ni Menfis[411], pero que todos tienen y reconocen a Isis y a los dioses de su círculo, a algunos habiendo aprendido a llamarlos no mucho tiempo ha con nombres tomados de los egipcios, pero conociendo desde el principio el poder de cada uno y honrándolo; en segundo lugar, lo cual es de mayor importancia,

mento, un joven en el equinocio de primavera y un hombre barbado en la flor de la vida en el solsticio de verano.

[408] Diciembre era en Egipto el mes de las primeras germinaciones. Osiris estaba muerto y resucita (cf. *supra* 39, 366F y n. 264) y parece que aquí los griegos han asociado a Harpócrates con el renacimiento vegetal.

[409] Esta fiesta que tendría lugar en *Pharmouthí* (27 marzo-25 abril) corresponde a la «primera salida a misa de la madre», pasada la cuarentena del parto, en nuestra tradición religiosa católica.

[410] En la primera parte de este capítulo Plutarco hace un manifiesto de carácter universalista en lo relativo a la religión, a la vez que refleja el sincretismo de la época. Sin embargo, es la religión egipcia la que parece protagonizar ese universalismo, lo cual refleja la influencia real de aquélla en el mundo griego y la difusión del culto de Isis.

[411] En la segunda parte del capítulo Plutarco vuelve a la crítica de una interpretación de los dioses basada en la alegoría física, es decir, en una identificación de los dioses con seres naturales, el vino, el fuego, el grano. La vinculación de Dioniso con el vino es una constante en el pensamiento griego y sobre ello, cf. también en este tratado 35, 365A. Lo mismo puede decirse sobre Hefesto y el fuego: cf. 32, 363D . *Vid.* Introducción, págs. 27 y ss., relativas a las distintas formas de la exégesis alegórica.

que presten mucha atención y suprema cautela, no les pase desapercibido que están borrando y diluyendo lo divino en vientos, cursos de agua, siembras, aradas, accidentes de la tierra y cambios de las estaciones, como los que consideran a Dioniso el vino y a Hefesto la llama; y Cleantes dice en alguna parte[412] que el espíritu que es llevado y muerto a través de los frutos es Perséfone, y un poeta a propósito de los segadores:

entonces, cuando hombres robustos cortan los miembros a De-
[méter[413]. E

En efecto, en nada se diferencian éstos de quienes toman las velas, las jarcias y el ancla por el timonel, la urdimbre y la trama por el tejedor, la taza, el brebaje de miel o la tisana por el médico; sino que infunden opiniones peligrosas y ateas, al aplicar nombres de dioses a naturalezas y objetos insensibles, inanimados y destinados inevitablemente a la destrucción por los hombres, que los necesitan y utilizan. Pues, no es posible pensar que estas cosas, en sí mismas, sean dioses.

67. La divinidad no está desprovista ni de inteligencia ni de vida ni sometida al hombre; como consecuencia de esto hemos considerado dioses a quienes se sirven de esos bienes, nos los ofrecen como presente y nos los proporcionan de forma perdurable y suficiente, no diferentes en los diferentes pueblos, F
ni bárbaros o griegos, ni meridionales o septentrionales[414]; sino

---

[412] Fr. 547, Von Arnim, *Stoic. Vet. Frag.* I, que ofrece una explicación etimológica y puede ser de un libro *Perì theôn*. Cleantes fue el sucesor de Zenón en la dirección de la escuela estoica.

[413] M. Davies, *Epic. Graec. Frag.*, *«Homerus»* F 21, Gotinga, 1988, pág. 110. Deméter es identificada aquí con el cereal. Tanto ella como su hija Core tienen claras conexiones con el mundo de la vegetación. Las palabras son anotadas además en Pseudo-Plutarco, *Sobre la vida y poesía de Homero* 23, como un ejemplo de metonimia.

[414] El universalismo de este pasaje lleva el sello de la enseñanza estoica que se sirve de los conceptos de *homónoia* «concordia» y *philanthrōpía* «amor

que, del mismo modo que el sol, la luna, el cielo, la tierra y el mar son comunes a todos, pero son llamados de diferente manera por los diferentes pueblos, así, aun siendo una la Razón que ordena estas cosas y una sola la Providencia que las go-
378A bierna y unos los poderes subordinados que están al cargo de todo, han surgido entre los diferentes pueblos, según sus costumbres, diferentes honores y apelaciones, y usan símbolos consagrados, unos oscuros, otros más claros, guiando, no sin riesgo, la mente hacia lo divino; pues algunos, resbalándose, caen completamente en la superstición, otros, huyendo de la superstición como de un atolladero, sin darse cuenta caen a su vez, como en un precipicio, en el ateísmo[415].

68. Por esto es necesario, especialmente ante estos temas, que tomemos la palabra que emana de la filosofía como introductora en los misterios y reflexionemos piadosamente sobre
B cada una de las doctrinas y ritos, para que, del mismo modo que Teodoro[416] dijo que las palabras que él ofrecía con la mano derecha algunos de los oyentes las recibían con la izquierda, así nosotros no nos equivoquemos, entendiendo de otro modo lo que el uso religioso estableció excelentemente respecto a los sacrificios y las fiestas. Pues, que todo hay que referirlo a la palabra, también es posible deducirlo a partir de estos mismos. En

a la humanidad». Aunque la referencia a «bárbaros y griegos» no aparece en las obras estoicas como en las *Epístolas de S. Pablo* (*Ro.* I 14, cf. *Col.* III 11), la idea de la cosmópolis, que comienza con cínicos y estoicos, firmemente evoca la supresión de la barrera; y Plutarco está aplicando esta aproximación a los dioses de los pueblos.

[415] Superstición y ateísmo son mencionados como dos extremos peligrosos en 11, 355C-D.

[416] TEODORO DE CIRENE (c. 340 a. C.) fue discípulo de Aristipo, el filósofo cirenaico. Plutarco, en *De tranquillitate animi* 5 (*Mor.* 467B), señala que era apodado el «ateo». DIOG. LAERC., II 99 le atribuye una actitud inmoral y la presente cita puede referirse a una suavización tardía de su inmoralidad, implicando una queja de que la gente ha comprendido mal lo que él ha dicho. *Vid.* K. VON FRITZ, *RE s. v. Theodoros* n.° 32, cols. 1825-1831, especialmente 1830 s.

efecto, el decimonoveno día del primer mes, los egipcios celebran una fiesta en honor de Hermes en la que comen miel e higos mientras proclaman «dulce cosa es la verdad»[417]; y el amuleto de Isis que, dicen en el mito, ella llevaba colgado al cuello, es interpretado como «voz verdadera»[418]. A Harpócrates no hay que considerarlo un dios imperfecto y enclenque ni un dios conectado con las legumbres, sino el que preside y aconseja sobre la palabra relativa a los dioses, que todavía inmadura, imperfecta e inarticulada existe entre los hombres; por eso tiene el dedo aplicado a la boca, en señal de discreción y silencio[419], y en el *Mesorḗ*, llevándole una ofrenda de legumbres, dicen: «la lengua es fortuna, la lengua es un demon»[420]. De las plantas que crecen en Egipto se dice que está especialmente consagra- C

---

[417] El 19 de *Thoth* corresponde al 16 de septiembre en el calendario juliano. Hay una correspondencia exacta, de fecha y deidad, en un festival de Thoth atestiguado en el «Calendario de Fiestas» de Ramsés III en el templo de Medinet Habu: Breasted, *Anc. Rec. of Egypt*.... IV, págs. 139 y ss.

[418] Cf. *supra* 65, 377B. Una cinta, con un lazo o un nudo delante, era llevada por algunos dioses en el Imperio Antiguo y desde el Imperio Nuevo especialmente por Isis. El «nudo de Isis» (*vid.* F. Dunand, *Le culte d'Isis*... I, láms. VIII, IX, X, XI 1, XII, XIII; Posener, Sauneron, Yoyotte, *Dict. civil. égyp.*, s. v. «noeud d'Isis») representa según algunos la sangre nutricia de la diosa, según otros la erección del pilar *djed* y el poder de Osiris, o todavía la vida. *Vid.* la explicación de Froidefond (*Plutarque. Isis et Osiris*, pág. 312, n. 9) a la oscura interpretación que da aquí Plutarco.

[419] Para la imperfección física de Harpócrates cf. *supra* 19, 358D; 65, 377B-C.

[420] El mes *Mesorḗ* comenzaba el 25 de julio y terminaba el 23 de agosto. Ofrendas de lentejas a Harpócrates son mencionadas en 65, 377C. Las fechas no coinciden y se trataría no de la misma ofrenda o Plutarco habría recurrido, una vez más, a dos calendarios litúrgicos diferentes: uno derivado del cómputo sotíaco vago, el otro del cómputo alejandrino. Exhortaciones para refrenar la lengua son comunes en la literatura sapiencial egipcia y los egipcios como los griegos supieron valorar la importancia de la palabra tanto en este mundo como en el otro: el título del capítulo 21 del *Libro de los muertos* es «Ensalmo para dar a un hombre su palabra en el reino de los muertos» (Budge, *The Book of the Dead*..., pág. 130).

da a la diosa la persea[421], porque su fruto se parece a un corazón y su hoja a una lengua. En efecto, nada de lo que el hombre posee por naturaleza es más divino que la palabra, especialmente la que se refiere a los dioses, ni tiene mayor influencia
D para la felicidad. Por esta razón a quien desciende aquí al oráculo[422] le recomendamos tener pensamientos santos, hablar reverentemente[423]; pero la mayoría actúa de forma ridícula al proclamar el uso de palabras reverentes en las procesiones y en las fiestas, y después decir y pensar las cosas más blasfemas sobre los dioses mismos.

69. Pues bien ¿cómo hay que realizar los sacrificios lúgubres, tristes y luctuosos, si no está bien omitir los ritos tradicionales ni confundir y perturbar las opiniones sobre los dioses con sospechas infundadas? También entre los griegos existen

---

[421] La palabra egipcia para este árbol *(Mimusops Schimperi)* era *šwb*. Hopfner, *Plutarch über Isis...* II, pág. 256, también refiere a la misma planta *išd*. Su fruto, en forma de corazón, fue imitado en objetos de cristal encontrados en la tumba de Tutankhamon. Wellmann, «Aegyptisches», *Hermes* 31 (1896), 221-253, pág. 226, muestra cómo las explicaciones simbólicas griegas gustaban de presentar y enfatizar, cuando era posible, la forma de corazón humano de plantas y animales, como las piñas dionisíacas, la ibis egipcia, la persea e, incluso, la forma de Egipto (33, 364C).

[422] *Entaûtha* «aquí» evoca la función sacerdotal de Plutarco en Delfos, e, incluso, a partir de esta referencia se asume (así Griffiths, *Plutarch's De Iside*, pág. 537) que Plutarco escribió este tratado o partes de él en Delfos, donde Clea, que era sacerdotisa, puede haber discutido aspectos relevantes con él.

Katiónti «a quien desciende» se refiere a la bajada al *manteîon* «oráculo», que se encontraba en un nivel inferior al enlosado de la *cella: vid.* R. Flacelière, «Le fonctionnement de l'oracle de Delphes au temps de Plutarque», *Annales de l'École des Hautes-Études de Gand* II, 1938, 67-107, págs 98 y s.

[423] Estas exhortaciones eran hechas por heraldos y además, en el caso del templo de Apolo en Delfos, por máximas inscritas en la entrada. Éstas incluían *gnôthi seautón* «conócete a ti mismo» (que tú eres mortal) y *medèn ágan* «nada demasiado». La misteriosa letra *E*, discutida en *De E apud Delphos* por Plutarco, puede haber estado por *euphēmeîte* o *euphḗmei* «guardad religioso silencio».

muchas ceremonias, aproximadamente por el mismo tiempo, similares a las que los egipcios ejecutan en los ritos sagrados [424]. En efecto, en Atenas las mujeres, sentadas en el suelo, ayunan durante las Tesmoforias [425], y los beocios desplazan los templetes de Aquea [426] y dan a aquel festival el nombre de «Festival E

---

[424] Sieveking, con su lectura *Iseíois* «en los templos de Isis» (Froidefond: «en las fiestasde Isis») sigue la lección *isíois* del cod. *Marc.* 248; pero la secuencia soporta la lección de los demás manuscritos *hosíois*: Plutarco no sólo está comparando ritos isíacos con los de Deméter, sino poniendo en relación ceremonias egipcias y griegas con fenómenos estacionales.

[425] Fiesta que se celebraba en Atenas en honor de Deméter el 11 del mes Pianepsión, después de la siembra, y en la que tomaban parte sólo las mujeres casadas. Su nombre viene del epíteto *Thesmophóros* «legisladora» aplicado a Deméter, pues la diosa después de haber enseñado a los hombres a cultivar el trigo les dió las leyes. Pero en esta fiesta es celebrada sobre todo como diosa de la fecundidad: una de las ceremonias es la arada sagrada en Esciro en el Atica; el propósito era promover la fertilidad de la tierra y las mujeres por magia simpatética acrecentaban su fertilidad sexual; el segundo de los tres días de fiesta, el 12 de Pianepsión, era de ayuno: era la preparación para recibir al tercer día las fuerzas fertil izadoras. *Vid.* M. NILSSON, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung*, Stuttgart, 1957, págs. 313 y ss; L. R. FARNELL, *The Cults of the Greek States* III, Oxford, 1907, págs. 88 y ss. Un régimen de diez días de ayuno, aunque no completo, es incluido por APULEYO, *El asno de Oro* XI 23, como una parte del festival de primavera de Isis en Céncreas.

[426] Pasaje de difícil fijación e interpretación, tal como los aparatos críticos de las distintas ediciones dejan ver: *Achaiá* o *Achaía*, «Aquea», era un epíteto de Deméter no sólo en Beocia sino además en Atenas y en la tetrápolis ática; la interpretación «la afligida» es dada por antiguos lexicógrafos *(áchos* «dolor»; etimología que, sin embargo, es popular: *vid.* CHANTRAINE, *C.R.A.I.B.L.*, 1959, pág. 319) y está de acuerdo con la información dada aqui por Plutarco, de modo que podía ser preferible al significado de «diosa aquea» o al de «voceadora» (de *ēchṓ)*. Frente a la interpretación dada aquí «llevar en procesión pequeñas capillas de la diosa» (para lo que Plutarco tendría paralelos egipcios), es posible, con la lectura *konoûsi* «levantar polvo» o *koníousi* «rociar con polvo» de algún códice, interpretar a su vez *mégara* como «pozos» o «bodegas» en los que eran arrojados cerdos ofrecidos a las divinidades ctónicas, en particular las de la vegetación, y entender el pasaje en la línea de lo indicado por PAUSANIAS, IX 8, 1, que, a propósito del culto de los beocios a Deméter y Core, señala que «arrojan lechones en lo que llaman *mégara*».

de la aflicción», porque, a causa de la abducción de Core, Deméter está sumida en la tristeza. Este mes, al ocultarse las Pléyades[427], es el de la siembra, al cual los egipcios llaman *Athýr*[428], los atenienses Pianepsión y los beocios Damatrio. Teopompo[429] cuenta que los que viven hacia poniente consideran y llaman al invierno Crono, al verano Afrodita y a la primavera Perséfone; y que todo ha nacido de la unión de Crono y Afrodita. Los frigios, considerando que el dios duerme en invierno y se despierta en verano, realizan en su honor, a la manera de los adoradores báquicos, ceremonias de adormecimiento y de despertar;
F los paflagonios afirman que en invierno está sujeto y encerrado y que en primavera retoma sus movimientos y se libera de los lazos.

70. También el momento da origen a la sospecha de que ese aire triste se produce por el ocultamiento de los frutos, a los cuales los antiguos consideraban no dioses sino dones de los

[427] La referencia *perì pleiádas* no es lo suficientemente explícita, pero es evidente que se trata de la ocultación de las Pléyades, una constelación cuya desaparición anuncia el momento oportuno de la siembra como señala Hesíodo, *Trabajos y Días*, v. 384; cf. M. Nilsson, *Primitive Time-Reckoning*, Lund, 1920, págs. 134 y ss.

[428] 28 octubre-26 noviembre.

[429] *Vid.* Jacoby 115 F 335 *(Die Fr. d. gr. Hist.* II B). Teopompo de Quíos parece estar siguiendo aquí, según Jacoby (II D pág. 396), una teogonía órfica. Con «poniente» se quiere indicar Sicilia y el sur de Italia, no los iberos de España o los celtas de la Galia *(vid.* Mayer en Roscher, *Lex. Myth.* II.1 *s. v. Kronos*, col. 1472). La asociación de Crono con el invierno era especialmente prominente en el culto romano de Saturno, ya que las Saturnalia se celebraban en el solsticio de invierno. La historia de Crono engullendo a sus hijos recibe un simbolismo físico de esta manera, pues el invierno engulle la semilla; y así se dice que Crono es el invierno. Los frigios y paflagonios, sugiere Hopfner, *Plutarch über Isis...* II, pág. 260, son mencionados para completar un cuadro «universal» en el que orientales y occidentales son implicados en una explicación de ciertos dioses como protagonistas de acontecimientos estacionales. De hecho la correspondencia de fechas de tales fiestas en todos los países prueba su carácter agrario.

dioses[430], necesarios e importantes para no vivir salvaje y ferinamente; y en la estación en la que veían a unos frutos desapa- 379A
recer completamente y faltar de los árboles al tiempo que ellos mismos sembraban también otros, todavía penosamente y sin recursos, escarbando la tierra con las manos y reponiéndola de nuevo, depositando la semilla con la incertidumbre de su nueva reaparición y de la consecución de su madurez, realizaban muchas ceremonias semejantes a los que celebran un funeral y participan en un duelo. Después, como nosotros decimos de quien compra libros de Platón que compra a Platón y de quien representa las obras de Menandro que representa a Menandro, así aquellos no escatimaron llamar con los nombres de los dio- B
ses los dones de los dioses y sus obras, honrándolos y venerándolos por su utilidad. Las generaciones posteriores aceptaron esto sin comprenderlo[431] y en su ignorancia transfirieron a los dioses las visicitudes de los frutos y no sólo llamaron sino que incluso consideraron a las presencias y desapariciones de los productos necesarios nacimientos y muertes de los dioses y se llenaron de creencias absurdas, ilegítimas y confusas, aun teniendo ante la vista lo absurdo de la falacia. Bien, pues, Jenófanes de Colofón[432] dijo de los egipcios que si creen en los dioses

---

[430] La misma idea, pero desarrollada en un espíritu evemerista, aparece en DIODORO, I 14.

[431] Cf. 377 E-378 A. Esta explicación de la génesis de las creencias inmanentistas, que no es creíble, tiene el mérito de afirmar (señala FROIDEFOND, *Plutarque. Isis et Osiris...*, pág. 314, n. 2), contra Evémero y sus discípulos, que la historia de la religión no es la historia de una divinización progresiva de lo humano, sino la historia desdichada de una humanización progresiva de lo divino.

[432] Jenófanes de Colofón, filósofo del s. VI, según el testimonio de ARISTÓTELES, *Retórica* 1400b5, es autor de un dicho similar sobre los eleatas (DIELS, KRANZ, *Die Fr. d. Vorsokr.* I, 21 A 13, 9). Plutarco lo aplica a los egipcios aquí, en *De superstitione* 13, 171D-E y en *Amatorius* 18, 763C-D, donde Osiris es mencionado como el objeto de las lamentaciones. Las tres alusiones de Plutarco constituyen la única evidencia de la estancia de aquél en Egipto. Todavía Aristócrito transmite en estilo directo la cita, pero atribuyéndola a Heráclito.

no los lloren y si los lloran no los consideren dioses, puesto que es ridículo que, al mismo tiempo que se lamentan, supliquen que los frutos reaparezcan de nuevo y maduren en su provecho, para de nuevo ser consumidos y llorados.

C **71.** Pero esto no es así, sino que se lamentan por los frutos, pero suplican a los dioses, que los producen y los dan, que produzcan otros nuevos y los hagan crecer en lugar de los desaparecidos. De ahí que es una excelente sentencia entre los filósofos que quienes no aprenden a interpretar rectamente el sentido de las palabras se sirven mal también de las cosas; como entre los griegos quienes no han aprendido ni se han habituado a llamar a los bronces, pinturas y mármoles, imágenes de los dioses y dedicaciones en su honor sino dioses, y después se atreven a decir que Lácares desnudó a Atenea, que Dionisio le
D cortó a Apolo sus bucles de oro y que Zeus capitolino fue quemado y destruido en la guerra civil[433], sin darse cuenta siguen y aceptan opiniones nocivas que se derivan de estos nombres.

Y no son menos víctimas de esto los egipcios en su culto a los animales. En efecto, en estos temas al menos los griegos opinan correctamente y creen que el animal consagrado a Afrodita es la paloma, la serpiente a Atenea, el cuervo a Apolo y el perro a Ártemis[434], según Eurípides:

---

[433] Lácares, dictador de Atenas, en el 300 a. C. resistió un asedio de la ciudad por parte de Demetrio Poliorcetes y para pagar a los mercenarios hizo fundir el manto de la estatua criselefantina de Atenea, obra de Fidias, así como los escudos de oro dedicados en la Acrópolis: *vid.* PAUSANIAS, I 25, 7; *Pap. Oxy.* 2082, fr 4, 9-15, entre otras fuentes. La expresión «Lácares desnudó a Atenea», según el testimonio de ATENEO, IX 405 F, es de un cómico. Según ELIANO, *Historias Varias* I 20, Dionisio I, tirano de Siracusa *(c.* 430-367 a. C.), había cortado la áurea cabellera de Apolo. El incendio del Capitolio al que aquí se refiere Plutarco debe de ser, por su alusión a la guerra civil, el que se produjo durante las campañas de Sila contra Mario en el 83 a. C.: cf. TÁCITO, *Historias*, III 72; *Anales*, VI 12 o la *Vida de Sila* 27, del propio Plutarco.

[434] En la religión griega los animales son asociados con dioses pero no considerados como encarnación de dioses. Hay sin embargo huellas, si no de

Un perro, imagen de la refulgente Hécate, tú serás[435].

Pero la mayoría de los egipcios, al venerar a los propios animales y tratarlos como dioses, no sólo han entretejido los ritos sagrados de irrisión y burla —este es el menor mal de su estulticia—, sino que se origina una funesta creencia que hunde a los débiles e inocentes en la pura superstición y a los más cínicos y audaces los hace caer en razonamientos ateos y salvajes. Por esta razón no es inapropiado examinar también lo que hay de plausible en estos temas. E

72. Que los dioses, por temor a Tifón, se transformaron en estos animales, como ocultándose en cuerpos de ibis, perros y halcones, sobrepasa todo relato maravilloso y narración fabulosa[436], y el que las almas de los muertos, cuantas sobreviven, encuentran su renacimiento sólo en estos animales, es igualmente increíble[437]. Entre los que quieren señalar una razón de F

---

un completo totemismo, sí de que los animales tienen que haber sido venerados alguna vez como dioses: para la identificación de Dioniso con el toro cf. *supra* 35, 364E-F y notas 225-227. Atenea recibe el epíteto de *glaukôpis*, Hera el de *boôpis* y Zeus el de *lýkaios*. La relación que aquí establece Plutarco está bien fundamentada en otras fuentes, aunque también otros animales se asocian a estos dioses e, incluso, como en el caso de la lechuza respecto a Atenea, son más representativos.

[435] NAUCK fr. 968 *(Trag. Graec. Fr.)*, de una tragedia perdida de EURÍPIDES. El fragmento ejemplifica la relación del perro con Ártemis, no como diosa de la naturaleza y cazadora que explicaría también fácilmente esa relación, sino como una diosa-luna, de donde surge su identificación con Hécate.

[436] Esta historia es transmitida también, entre otras fuentes como APOLODORO, I, 3, por OVIDIO, *Met.* V 319 ss., que da más detalles sobre los dioses y sobre los animales en los que se transformaron, además de mencionar un número mayor. Todavía Nicandro, *ap.* ANTONINO LIBERAL, *Met.* 28, da una lista más completa. En el mito egipcio es Seth (Tifón) y sus compañeros los que se transformaron en diversos animales. La atribución del engaño a sus enemigos se desarrollaría a partir de aquí y sirve a un propósito etiológico.

[437] Plutarco rechaza ahora la creencia egipcia en la reencarnación de las almas: los egipcios creían que el alma de un hombre, después de su muerte, po-

tipo político unos dicen que Osiris en su gran expedición distribuyó la tropa en muchas partes [los griegos las llaman *lóchous* («compañías») y *táxeis* («batallones»)], y a todas les dió estan-
380A dartes en forma de animales, cada uno de los cuales se convirtió en animal sagrado y honrado en la estirpe de los adscritos a una formación[438]; según otros, los reyes posteriores, para infundir terror a los enemigos, aparecían en las batallas cubiertos con máscaras en oro y plata de animales[439]; otros, en fin, cuentan que uno de sus taimados y malvados reyes, habiéndose dado cuenta de que los egipcios eran inconstantes por naturaleza e inclinados al cambio y a la innovación, pero que por su número tenían una fuerza invencible e irrefrenable cuando estaban de acuerdo y actuaban en concierto, sembró entre ellos, con la introducción de la superstición, una causa perpetua de incensante discordia. Pues como los animales, que unos en una parte y otros en otra él prescribió honrar y venerar, tenían un
B comportamiento hostil y belicoso entre sí y estaban destinados por naturaleza a tomarse como alimento los unos a los otros, al defender siempre cada grupo a los suyos y soportar mal que sufrieran daño, sin darse cuenta, eran arrastrados por las hostilidades de los animales a una abierta guerra entre sí[440]. Todavía

día dejar su cuerpo en la forma de *ba*, un pájaro con rostro humano; creían además que los hechizos podían capacitarle para llevar a cabo diversas transformaciones: halcón, cocodrilo, ganso. Estas creencias difieren del concepto pitagórico de la metempsícosis, que HERÓDOTO, II 123, hace erróneamente derivar de Egipto.

[438] Cf. DIOD. SÍC., I 86-90. Plutarco parece estar recogiendo aquí una antigua tradición atestiguada en restos arqueológicos del Egipto predinástico y de las primeras dinastías. Una fase en sus creencias religiosas cercana al totemismo, en la que los animales divinos de la tribu o clan eran identificados con su rey o jefe.

[439] Cf. DIOD. SÍC, I 62, 4 y ELIANO, *Nat. de los anim.* VI 38. También este dato es confirmado en la iconografía del faraón en el Imperio Nuevo.

[440] Cf. DIOD. SÍC., I 89, 5. HOPFNER, *Plutarch über Isis...*, II, pág. 266, n. 3, compara la noticia del escritor judío Artapano de que Moisés estableció la diversidad de los cultos animales para salvaguardar el reinado del faraón Khenephres.

ahora, entre los egipcios sólo los licopolitas comen oveja[441], puesto que el lobo, a quien consideran dios, también lo hace; y los oxirrinquitas en nuestros días, puesto que los cinopolitas comían el pez oxirrinco, cogieron un perro, lo inmolaron y lo comieron como víctima sacrificial[442]; por este motivo entraron en guerra, se hicieron daño entre sí y después, castigados por los romanos, se calmaron[443]. c

73. Cuando muchos dicen que el alma del propio Tifón ha sido repartida entre esos animales, el mito parecería indicar simbólicamente que toda naturaleza irracional y salvaje es del dominio del demon malvado, y que para calmar y apaciguar a éste, respetan y honran a esos animales; y en el caso de que sobrevenga una grande y rigurosa sequía, que acarree en forma desmesurada enfermedades mortíferas u otras imprevistas y extrañas calamidades, a algunos de los animales tenidos en honor los sacerdotes los llevan a la oscuridad, y en silencio y en paz

---

[441] Licópolis «ciudad del lobo» se encuentra en el Nilo medio y corresponde a la egipcia Asyut. En 4, 352C señala que los sacerdotes veneraban la oveja y se abstenían de su lana y de su carne; en 74, 380E su utilidad y ventajas son dadas como razones para su veneración; HERÓDOTO, II 42 y 46, señala que la gente de Mendes consideraba al macho cabrío sagrado, aunque en todas partes era inmolado como víctima sacrificial, y en lugar de cabras sacrificaban ovejas. Plutarco parece estar refiriéndose aquí a la comida sacrificial y estar transfiriendo lo que es característico de Mendes a Licópolis.

[442] Sobre Oxirrinco cf. *supra* n. 28. Cinópolis «ciudad del perro» se encontraba quizá al borde del Nilo a la altura de Oxirrinco. Querellas de origen cultual parecidas a las que refiere Plutarco son atestiguadas por *Asclepio* 37 (A. D. NOCK, A. J. FESTUGIÈRE, *Corpus Hermeticum* II, París, 1960, pág. 348); JUVENAL, *Sát.* 15, 33 ss. Los romanos fueron víctimas de particularismos zoolátricos (DIOD. SÍC., I 83, 8; ELIANO, *Nat. de los anim.* XI 27).

[443] Se está refiriendo aquí Plutarco a la toma de Egipto por Roma. Los romanos intervinieron en el 48-47 a. C. con César y anexionaron definitivamente el país después de la derrota de Antonio y Cleopatra por Augusto en el 31 a. C. La conquista fue facilitada por las discordias internas del último período de la dinastía ptolemaica, pero no causadas por las rivalidades a propósito de los animales-tótem.

D primeramente los amenazan y atemorizan, y en el caso de que persista, los ofrecen y degüellan, como si ese fuera un modo de castigar al demon o simplemente un poderoso medio de purificación en las mayores calamidades[444]; pues también en la ciudad de Ilitia quemaban a hombres vivos, como cuenta Manetón, a los que llamaban tifonianos, y aventando sus cenizas las hacían desaparecer y dispersaban. Pero esto era realizado públicamente y en una fecha fija, en los días caniculares[445]. En cambio las inmolaciones de los animales venerados, al ser secretas y tener lugar en fechas indeterminadas y en función de las circunstancias, pasan desapercibidas a la mayoría, excepto

[444] Son ritos de magia constrictiva y los animales venerados aludidos lo eran por temor. En los textos egipcios, especialmente en los del templo ptolemaico de Edfu hay numerosas descripciones de sacrificios sethianos y de diversos ritos dramáticos dirigidos contra animales de Seth. La amenaza a los dioses, por otro lado, incluyendo dioses animales, aparece frecuentemente en textos egipcios y en papiros mágicos griegos.

[445] La ciudad de Ilitia se encuentra en la orilla izquierda del Nilo, al sur de Tebas, en el Alto Egipto. El aludido texto de Manetón corresponde a Jacoby 609 F 22 *(Die Fr. d. gr. Hist.* III C) y la noticia puede ser puesta en relación con el capítulo 30, 362E; presenta un interés particular porque implica la existencia de sacrificios humanos en Egipto. Aunque Heródoto, II 45 lo negaba, otros escritores clásicos aportan el punto de vista contrario: Griffiths ha reunido los testimonios en «Human Sacrifices in Egypt: the Classical Evidence», *Ann. Serv. Ant. Égy.* 48 (1948), 409-423 y de ellos infiere que tales sacrificios tenían lugar en algunas partes de Egipto en época romana. La noticia de Plutarco, puesto que se deriva de Manetón, concierne a un período mucho más temprano. Como el sacrificio de animales, el sacrificio humano perseguiría la lluvia (la conexión con los días caniculares —el período del 22 de julio al 23 de agosto, cuando la violencia de Seth, dios de la sequedad, alcanza su paroxismo— parece apoyarlo) y el aventar las cenizas parece ser un rito de fertilidad.

La existencia de sacrificios humanos en Egipto es señalada también por Hani, *La rel. égyp.*, págs. 274 y ss., quien aporta abundantes pruebas para tiempos primitivos en diversos lugares. Estos sacrificios parecen particularmente bien probados en el culto osirio y Diodoro Sículo, I 88, 5, refiriéndose a Busiris señala que «hombres del mismo color que Tifón eran inmolados en otro tiempo por los reyes de Egipto en la tumba de Osiris». En ciertos lugares las prácticas primitivas pudieron subsistir o renacer, como es el caso de Ilitía.

cuando entierran a ⟨Apis⟩ y, señalando a algunos de los otros animales, en presencia de todos, los arrojan en una fosa común en la creencia de que afligen a Tifón y disminuyen su satisfacción. En efecto, parece ser que Apis está junto a otros pocos animales consagrado a Osiris; pero a Tifón le asignan la mayor parte de los animales. Y si esta afirmación es verdadera, pienso que es indicativa de la deseada explicación a propósito de los que gozan de general reconocimiento y reciben honores en todo Egipto como la ibis, el halcón, el cinocéfalo, el propio Apis ⟨y el Mendes⟩, pues así llaman al macho cabrío de Mendes[446]. E

74. Quedan ciertamente su utilidad y simbolismo, cualidades de las que sólo de una algunos participan, pero la mayoría de ambas[447]. En efecto, al buey, a la oveja, al icneumón[448], está claro que los honraron por motivos de utilidad y de servicio, como los de Lemnos a las alondras moñudas que descu- F

---

[446] Sobre el macho cabrío de Mendes cf. HERÓDOTO, II 42, 46; DIODORO SÍCULO, I 84; ESTRABÓN, XVII 19.

[447] En los capítulos 71 y 72 ha discutido teorías sobre la zoolatría entre los egipcios que ha rechazado. Ahora presenta dos razones, que retiene y adopta, para explicar el culto de los animales. La primera ha sido frecuentemente utilizada por otros autores (HERÓDOTO, II 65-76; DIODORO SÍCULO, I 35, 83, 87; CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* I 36; autores cristianos). Sin embargo, aunque estas cualidades jugaran su parte, hay otras razones para estos cultos, algunos de los cuales son atestiguados en las fases prehistóricas de la cultura egipcia. No sólo los animales domésticos fueron venerados, sino también los salvajes como un medio de *captatio benevolentiae* ante su fiereza. El fenómeno del culto a los animales no fue exclusivo de Egipto, pero mientras que en otros pueblos civilizados se produjo una atenuación, alrededor del 700 a. C. allí tiene lugar un floreciente renacimiento y extensión. *Vid.* HANI, *La rél. égyp.*, cap. V, págs. 440 y ss., y en particular págs. 457 y ss.

[448] El icneumón, llamado también «topo de los faraones», es un animal carnívoro que vive en las riberas del Nilo. DIODORO, I 87, 4 s., dice que destruye los huevos de los cocodrilos e incluso los mata saltando a sus bocas y royéndole las entrañas. Además daba muerte a las serpientes. Cf. también ELIANO, *Nat. de los anim.* X 47.

bren los huevos de la langosta y los rompen[449], y los tesalios a las cigüeñas, porque cuando la tierra producía muchas serpientes, aparecieron y las mataron a todas (por lo cual incluso promulgaron la ley de que fuera desterrado quien matara una cigüeña)[450]; al áspid, la comadreja y el escarabajo, por ver en ellos ciertas débiles imágenes del poder de los dioses, cual la
381A imagen del sol en las gotas de lluvia[451]. Pues todavía muchos creen y dicen que la comadreja, al concebir por el oído y parir por la boca, es imagen de la generación de la palabra[452]; y que la especie de los escarabajos no tiene hembras, sino que todos los machos depositan el semen en materia que modelan en forma de bola, a la cual hacen rodar empujándola hacia atrás, del mismo modo que el sol parece recorrer el cielo en dirección contraria cuando se dirige desde el poniente hacia el naciente[453]; y al áspid, como no envejece y, a pesar de no tener órganos de

---

449 PLINIO, *Hist. Nat.* XI 29, 106 y ELIANO, *Nat. de los anim.* III 12, asignan esta función a los grajos. *Vid.* D'ARCY THOMPSON, *A Glossary of Greek Birds*, 2.ª ed., Oxford, 1936, pág. 167.

450 PS. ARIST., *Mir. ausc.* 832a14; PLINIO, *Hist. Nat.* X 23, 62.

451 Plutarco introduce aquí la explicación de la zoolatría por el simbolismo atribuido a ciertos animales, aunque lo heleniza.

452 A estos fantásticos hábitos de concepción y parto de la comadreja se refieren también otros autores (ANTONINO LIBERAL, *Met.* 29 [*Mythogr. Gr.* II, pág. 109] y ELIANO, *Nat. de los anim.* XV 11), aunque no coinciden en todos los detalles. Sobre la explicación alegórica, característica de Plutarco, cf. 68, 378 C-D.

453 El dios *Khepri* egipcio, que tenía la forma de escarabajo, estaba asociado con el dios-sol Atón y era el sol naciente. La homofonía con el nombre del escarabajo *(hprr)* parece estar en el origen de este acercamiento. Como para el escarabajo de Heliópolis, el nacimiento de *Khepri*, según los teólogos, no era fruto de relaciones sexuales. Su etimología «el que llega a ser desde sí mismo» puede haber dado quizá origen a la creencia de que todos los escarabajos son machos (según GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside..*, pág. 556); al menos, la misma idea de autogeneración está presente. Es decir, el simbolismo va más allá del puro movimiento. ELIANO, *Nat. de los anim.* X 15, tiene detalles zoológicos similares a los de Plutarco.

locomoción, se mueve con facilidad y agilidad, lo comparan al relámpago[454].

75. Ni tampoco, en verdad, el cocodrilo[455] es objeto de B veneración desprovista de una razón plausible, sino que se dice que es imagen de la divinidad porque es el único animal privado de lengua; pues la palabra divina no tiene necesidad de voz[456] y

avanzando por un camino silencioso guía según justicia los asun-
[tos de los mortales[457];

dicen que es el único animal que vive en el agua al que le cubre los ojos una membrana lisa y transparente que le cae de la frente, de modo que ve sin ser visto que lo hace, lo cual es prerrogativa del dios primero. Y aquel lugar del territorio donde la hembra ponga sus huevos, ése se sabe que es el límite de la crecida del Nilo. En efecto, al no poder poner los huevos en el agua, pero tener miedo de ponerlos lejos, de forma tan precisa presienten lo que va a ocurrir que se sirven de la crecida del río

---

[454] Texto dudoso. Aceptamos la lectura *astrapêi* de Strijd (como Sieveking) en un pasaje que quizá contenga una laguna a juzgar por el texto de la mayor parte de los manuscritos *ástrōi ḕ*. El relámpago es una buena imagen de la serpiente que figura en el cubrecabeza del faraón y que simboliza el poder divino que protege al rey. Para la atribución de eterna juventud a la cobra cf. 10, 355A y Horapolo, I 2.

[455] Heródoto, II 68 ss., tiene una descripción del cocodrilo y de sus hábitos. Sólo en un punto coincide con la de Plutarco: en que no tiene lengua, dato erróneo, si bien posiblemente estaba basado en la creencia popular dado el pequeño tamaño de la misma y que estaba adherida al extremo de la mandíbula inferior (Aristóteles, *Part. an.* 600b28). Otros autores antiguos (Aristóteles, *Hist. An.* 503a9; 558a19; Eliano, *Nat. de los anim.* II 33 y X 21) se refieren a características en parte coincidentes con las que señala Plutarco. Es el dios *Sebeck* o *Suchos*, venerado principalmente en el Fayûm, el que se erige como el principal dios cocodrilo.

[456] Expresión empleada por Filón y S. Juan Evangelista. Es una herencia del pensamiento y de la terminología estoicas.

[457] Eurípides, *Troyanas* 887-888.

C para la puesta, pero durante la incubación mantienen los huevos secos y sin ser alcanzados por el agua[458]. Ponen sesenta huevos, los incuban el mismo número de días y viven ese número de años los que más viven, número que es la primera unidad de medida para los astrónomos. Ciertamente, entre los animales que son honrados por ambas razones, del perro se ha hablado ya antes[459]; la ibis, la cual aniquila los reptiles que producen la muerte, fue la primera que enseñó el uso de la purga medicinal, al verla purgarse y purificarse por sí misma, y los
D sacerdotes más escrupulosos, cuando se purifican, toman el agua lustral de donde la ibis ha bebido; pues no bebe del agua malsana o corrompida ni se acerca a ella[460]. Con la distancia de las patas entre sí y el pico forma un triángulo equilátero, y además la variedad y mezcla de sus plumas negras en torno a las blancas representan el cuarto creciente[461].

No hay que extrañarse de que los egipcios gustaran hasta tal punto de sutiles semejanzas. Pues también los griegos en las representaciones, pintadas o esculpidas, de sus dioses hicieron

---

[458] Cf. *Mor.* 982C.

[459] Cf. 11, 355B y 44, 368F.

[460] HERÓDOTO, II 75, relata que las ibis atacaban a las serpientes voladoras que desde Arabia entraban en Egipto. Para la ibis como maestra de la purga corporal cf. *De sollertia anim.* 20, 974C, donde se dice que los egipcios intencionalmente la imitan. Que los egipcios eran muy dados a purgas es notado por HERÓDOTO, II 77. La insistencia de la ibis sobre el agua clara es notada todavía por ELIANO, *Nat. de los anim.* II 35; VII 45; DIODORO, I 87, 6; PLINIO, *Hist. Nat.* X 40, 75. *Vid.* K. A. D. SMELIK, «The Cult of the Ibis in the Graeco-Roman Period. With special Attention to the Data from the Papyri», en VERMASEREN (ed.), *Studies in Hellenistic Religions...*, págs. 225-243.

[461] Cf. *Mor.* 670C; 738E. La primera letra del alfabeto egipcio representa una ibis porque Thoth es el inventor de la escritura. ELIANO, *Nat. de los anim.* X 29, anota otras afinidades con la luna adscritas a la ibis y CLEM. DE ALEJ., *Strom.* V 7. 43. 2, al describir la ibis como un símbolo de la luna, dice que la parte sombreada es comparada a las plumas negras y la parte brillante a las blancas. El dios Thoth es invocado como la Gran Ibis y como dios lunar claramente está detrás de la idea de que el creciente puede ser visto en sus alas.

uso de muchas de tal tenor; así, en Creta había una estatua de Zeus sin orejas; pues no es propio del rey y señor de todo escu- E
char a nadie[462]. Fidias colocó al lado de la estatua de Atenea la serpiente[463] y al lado de la de Afrodita en Élide la tortuga[464], como que las doncellas necesitan protección y vida hogareña y silencio conviene a las casadas. El tridente de Posidón es símbolo de la tercera región, que ocupa el mar, con un rango inferior al cielo y al aire; por lo cual también nombraron así a Anfitrite y a los Tritones[465].

Los pitagóricos embellecieron los números y figuras geométricas con nombres de dioses. En efecto, al triángulo equilá-

---

[462] También se encuentra la idea opuesta de que el dios oye atentamente. G. Michailides, *Bull. Inst. Égyp.* 36 (1955), págs. 413 s., anota a Plinio, *Hist. Nat.* XI 45, 251, sobre el oído interno como la sede de la memoria y explica los oídos encontrados pintados sobre algunas estelas egipcias como una marca del dios que escucha al suplicante y que todo lo oye. Creta era el lugar de nacimiento de Zeus. Que no tuviera oídos puede difícilmente haber sido debido a la intención del artista, sino que probablemente se debía al desgaste. Cf. la noticia y explicación de Heródoto, II 1, 31, sobre las estatuas sin manos de las sirvientas de Micerino.

[463] Para la serpiente como el animal consagrado a Atenea cf. 71, 379D y n. 434. La estatua de la que se hace mención aquí es la célebre de Atenea Criselefantina en la Acrópolis, en la que la serpiente figuraba sobre el escudo; ésta tenía una función apotropaica.

[464] La estatua de Fidias de Afrodita es mencionada en *Coniugalia praecepta* 32, 142D y Pausanias, VI 25, 1, donde se dice que es la de Afrodita Urania la que es representada con un pie sobre una tortuga. Si la interpretación de Plutarco puede difícilmente ser correcta en vista de la naturaleza de Afrodita, el verdadero significado de la tortuga es problemático; en Ateneo, XIII 589 A se la pone en relación con la circunspección femenina. *Vid.* Furtwangler en Roscher, *Lex. Myth.* I, 1 *s. v. Aphrodite*, col. 412; Gossen, Steier, *RE s. v. Shildkröte*, col. 432; Farnell, *The Cults of the Greek States* II, pág. 674, n. a, señala que pertenece sólo a Afrodita Astarté como una diosa del agua.

[465] La palabra para «tercero» *(trítos)* es usada para explicar tridente, Anfitrite y los Tritones. Anfitrite es una Nereida, esposa de Posidón, y los Tritones forman el cortejo del dios.

tero lo llamaban Atenea nacida de la cabeza y Tritogenia[466],
F porque es dividido por tres perpendiculares que salen de los tres ángulos; al número uno lo llamaban Apolo por su negación de la multiplicidad y a causa de la simplicidad de la mónada[467]; al dos «discordia» y «osadía», y al tres «justicia»; pues, ya que el cometer injusticia y sufrirla se produce por defecto y por exceso, la justicia, en razón de la igualdad se sitúa en el medio; el
82A llamado cuaternario, el treinta y seis, era, como se ha repetido hasta la saciedad, el más grave juramento y recibe el nombre de «cosmos», siendo el resultado de la suma de los cuatro primeros números pares y de los cuatro primeros impares[468].

76. Pues bien, si precisamente los más célebres de los filósofos, al ver en los objetos inanimados e incorpóreos un enigma de lo divino, estimaron justo no despreocuparse en absoluto de ellos ni despreciarlos, todavía más, pienso, hay que amar las peculiaridades existentes en las naturalezas que tienen capacidad de percepción y tienen alma, susceptibilidad y carácter, porque se honra no a esos animales, sino lo divino a través de ellos, al considerarlos su más claro espejo y también por naturaleza. ⟨Y también es verdad⟩ que hay que considerar el alma
B instrumento[469] de la divinidad que todo lo ordena y en general

[466] Atenea *koryphagenês* es la «nacida de la cabeza (de Zeus)», y *tritogéneia* es apelativo común de Atenea especialmente en poesía, encontrado a veces como *Tritogenês*. La diosa está conectada así con un mar o río llamado Tritón. Se decía que había nacido en el río libio Tritón. Varias son las explicaciones, antiguas y modernas, que se dan al epíteto: «nacida del río Tritón», «nacida legítima», «nacida el tercer día del comienzo del mes».

[467] Cf. 10, 354F y n. 51. En *De E apud Delphos* 20, 390C, el nombre de Apolo es etimológicamente explicado como aquí a partir de la negativa *a-* y *polýs* «mucho». Sobre la indivisibilidad de la mónada cf. *Mor.* 393B. Otras etimologías de Apolo: Esquilo, *Agamenón* 1080-1082; Platón, *Crátilo*, 400e s.

[468] El término *tetraktýs* «cuaternario» es usado también por los pitagóricos para la suma de los cuatros primeros números.

[469] Pasaje muy problemático por la existencia muy probable de una considerable laguna al comienzo del párrafo, cuyo hipotético contenido condiciona el texto siguiente. Seguimos la propuesta de Sieveking, que se basa en la de

sostener que ciertamente nada de lo inanimado es superior a lo que es animado y lo que carece de capacidad de percepción superior a lo que la tiene, ni aunque alguien pudiera reunir todo el oro y las esmeraldas al mismo tiempo y en un solo lugar. En efecto, ni en los colores, ni en las formas, ni en las superficies pulidas está presente lo divino, sino que tienen una porción de honor inferior a la de los muertos cuantas cosas no participaron ni por naturaleza les está permitido participar de la vida. Pero la naturaleza que vive, que ve, que saca de ella misma el principio de su movimiento y que discierne lo propio de lo ajeno, ha atraído a sí un efluvio y una parte de belleza a partir de la inteligencia «por la que es gobernado el Universo» según Heráclito[470]. De ahí que lo divino esté representado en estas criaturas no peor que en las obras de bronce y mármol, que están sujetas indistintamente a destrucciones y a coloraciones superficiales y c
que están privadas por naturaleza de toda sensibilidad e inteligencia[471]. Así pues, respecto a los animales tenidos en honor esto es lo que yo más apruebo de lo que se dice.

Pohlenz, para rellenar la laguna y la corrección *tḕn psychḗn* de Wyttenbach, por aquél aceptada, al texto de los manuscritos. Esta propuesta se justifica en los adjetivos de contraste del párrafo. Griffiths que critica, creo que débilmente, esta propuesta, prefiere rellenar la laguna con una referencia explícita a los animales de los que se ha tratado en los capítulos anteriores, de un modo alusivo *(taûta)* en el párrafo anterior y de forma explícita al final del capítulo, y conservar a continuación el texto de los manuscritos *ḗ téchnēn*, lo cual da el sentido: «pues ⟨esos animales⟩ deberían ser considerados como ⟨claramente⟩ el instrumento o arte del dios que todo lo ordena». Froidefond, aceptando esta lectura de los mss., da sin embargo un texto drásticamente rehecho que incluye una cita textual: *vid. Rev. Ét. Gr.* 91 (1978), 354-357.

[470] La cita es adaptación de una parte del fragmento de Heráclito 22 B 41 Diels-Kranz, *Die Fr. d. Vorsokr.* I (= Marcovich, *Heraclitus...*, fr. 85; García Calvo, *Razón común...*, fr. 25), transmitido por Dióg. Laerc., IX 1 donde lo acusa de arrogancia

[471] En las creencias egipcias el simbolismo mágico permite a lo divino incorporarse en los objetos tan perfectamente como en los seres animados (cf. Vandier, *La rel. égyp...*, pág. 16). Plutarco ha criticado vivamente la idolatría *(De stoicorum repugnantiis* 6).

77. Los vestidos de Isis son de colores abigarrados[472] (pues el poder de aquélla se ejerce sobre la materia que se transforma en todo y lo acoje: luz, oscuridad; día, noche; fuego, agua; vida, muerte; principio y fin); el de Osiris[473], en cambio, no tiene sombra ni abigarramiento, sino un solo color puro, como el de la luz; pues el origen de las cosas no está adulterado y carece de mezcla lo primero e inteligible. De ahí que, habiéndole puesto éste una sola vez, se lo quitan y lo conservan fuera
D de la vista y sin que pueda ser tocado, mientras que los de Isis los utilizan muchas veces. En efecto, es en el uso donde lo perceptible y al alcance de la mano proporciona muchos desarrollos y aspectos de sí mismo en las variadas mutaciones; en cambio, la percepción de lo inteligible, lo puro y simple, a través del alma, como un relámpago, da la oportunidad de tocarlo y verlo por una sola vez[474]. Por eso también Platón y Aristóteles a esta parte de la filosofía le dan el nombre de epóptica[475], en cuanto que los que han traspasado con la ayuda de la razón

---

[472] En otros pasajes de este tratado (3, 352B; 14, 356D; 39, 366E; 52, 372D) se refiere Plutarco a los vestidos de Isis o de sus devotos como siendo negros. Aquí Isis no es la tierra, ni la luna, ni llora a su esposo, sino la materia platónica *(hýlē)* valiéndose de la cual Osiris, el primer elemento creador, modela el mundo; el abigarramiento de los vestidos de Isis refleja la abigarrada naturaleza de la materia. Otras fuentes nos la presentan así, en especial APULEYO, *El Asno de Oro* XI 3, que habla de su túnica multicolor, aunque ella llevaba además, también según su testimonio, una capa de un negro profundo.

[473] Para el vestido de Osiris cf. 51, 375F y n. 341, donde se dice que es del color de la llama y refleja la potencia del sol. En el *Pap. de Ani,* en la escena del juicio, Osiris es retratado con un vestido blanco decorado con dibujos azules y amarillos.

[474] Cf. PLATÓN, *Carta* VII, 344b.

[475] Cf. *Banquete* 210a, donde PLATÓN aplica el término *epoptikón* a la comprensión final del amor. El término no aparece en las obras conservadas de Aristóteles, de ahí que se desconozca qué pasaje de Aristóteles estaba en la mente de Plutarco. La *epoptía* era el último grado de iniciación en los Misterios de Eleusis, en el curso de la cual una luz viva y repentina precedía a la ostensión de los misterios.

lo que es conjetural, confuso y que toma todo tipo de formas, dan un salto hasta lo primero, simple e inmaterial, y, habiendo tocado realmente[476] la pura verdad que lo rodea, creen haber alcanzado, como en una revelación mística[477], el fin supremo de E la filosofía.

78. Y esa idea que los sacerdotes actuales, cumpliendo con su deber religioso al mantener el secreto, con cautela desvelan, a saber que ese dios que manda y reina sobre los muertos no es otro que el que recibe entre los griegos el nombre de Hades y de Plutón[478], al desconocerse de qué manera es verdadera, desconcierta a la multitud que se figura que el sacrosanto Osiris en verdad habita en y bajo la tierra[479], donde se ocultan

[476] Aceptamos la conjetura de Pohlenz, aceptada a su vez por Sieveking. Los manuscritos dan *állōs*; Griffiths propone *haplôs* «directamente»; Froidefond *hólōs* «totalmente».

[477] *En teletêi* es enmienda de Reiske, aceptada casi con unanimidad frente a la lectura de los manuscritos *entelê*.

[478] En 61, 375D se sugiere que Osiris es señor de los cielos y del Hades; en 28, 362A se recoge el punto de vista de que Serapis y Plutón pueden ser identificados, a lo que se añade la nota (362B) de que Osiris y Serapis son semejantes. Lo que los modernos sacerdotes con cautela revelan es la verdad originaria y básica respecto a Osiris: era un dios de los muertos entre otros dioses semejantes a él, pero asumió una posición de ascendencia entre ellos, desempeñando eventualmente además la función de juez de los muertos que al principio compartió con Ra. Llegó a ser además, bajo influjo heliopolitano, un dios de los cielos. Hasta el fin, a pesar de esta expansión funcional, la de rey de los muertos se mantiene preeminente en la personalidad, el culto y la titulatura de Osiris. Hopfner, *Plutarch über Isis...* II, págs. 283 y s., sugiere que la razón para la reserva de Plutarco es que Isis había llegado a situarse en un primer plano a expensas de Osiris, por lo que la soberanía de Osiris no puede ser enfatizada. Griffiths, *Plutarch's De Iside...*, pág. 563, piensa que, sobre todo para mentes griegas, la conexión con el mundo de los muertos era menos propicia que la asociación celeste. Otra interpretación en Froidefond, *Plutarque. Isis et Osiris*, pág. 319, n. 6, y *Rev. Ét. Gr.* 91 (1978), págs. 347-350.

[479] En un orden inverso, los dos adjetivos *hierós* y *hósios* parecen hacerse eco de la etimología del nombre de Osiris dada en 61, 375D. La expresión «en tierra y bajo tierra» quizá sea alusiva a Osiris como protector de los sepulcros y de las necrópolis y como señor de ultratumba.

los cuerpos de los que parecen haber alcanzado su fin. Pero este dios está él mismo alejadísimo de la tierra, incontaminado, incorruptible y puro de toda sustancia sujeta a destrucción y a
F muerte, y a las almas humanas aquí abajo, aprisionadas por los cuerpos y las pasiones, no les está permitido participar del dios, excepto en la medida en que es posible acceder con la inteligencia a una oscura visión a través de la filosofía; pero cuando liberadas de sus lazos emigran al reino de lo sin forma, de lo
383A invisible, de lo impasible y de lo puro, este dios es su guía y rey, como si estuvieran suspendidas de él, en contemplación insaciable y anhelando la belleza inefable e inexpresable para los hombres [480]; de ella, el antiguo mito revela que Isis, estando siempre enamorada, persiguiéndola y uniéndose a ella, llena de todo lo bello y lo bueno nuestro mundo, en la medida en que participa de la generación [481]. Pues bien, de este modo, contiene esto el relato más conveniente para los dioses.

79. Si es preciso hablar también de las ofrendas de incienso de cada día, como prometí [482], debería ser notado en primer lugar que los egipcios ponen siempre el mayor cuidado en las prácticas relativas a la salud [483], y que especialmente en las

---

[480] Hay aquí ecos de la filosofía platónica. Se trasluce además una doctrina soteriológica en la que la salvación es alcanzada a través de una identificación con un salvador personal, Osiris, que tiene la ventaja inicial de que era señor de los muertos; había, además, sufrido y muerto él mismo antes de alcanzar la victoria en una vida renovada.

[481] Cf. 78, 383A. En 53, 372E-F, Isis amorosamente persigue la fuente de creación .

[482] En 52, 372 C, Plutarco ha mencionado las ofrendas de perfumes en honor del sol tres veces al día: de resina cuando nace, de mirra al mediodía y de *kŷphi* cuando se pone.

[483] Cf. HERÓDOTO, II 77, que dice que los egipcios son los más saludables de los hombres despues de los libios; DIOD. SÍC. I 82,1 ss. y I 21, 2 s., donde una gran experiencia en la medicina es adscrita a Isis. Estos escritores explican la salud de los egipcios como debida a su cuidado y disciplina, mientras que otros escritores la adscriben al saludable clima del país.

ceremonias litúrgicas, en las purificaciones y en los regímenes B
de vida el elemento salud está no menos presente que el de santidad. En efecto, pensaban que no está bien servir a lo puro, lo completamente intachable e impoluto con cuerpos o almas malsanos y enfermizos. Pues bien, puesto que el aire, del que hacemos el mayor uso y en el que existimos, no siempre tiene la misma consistencia y composición, sino que por la noche se hace denso, oprime el cuerpo y lleva al alma a un estado de desánimo y ansiedad como si estuviera en nebulosa y con pesantez, nada más levantarse queman resina [484], saneando y purifi-
cando el aire con su disolución y reanimando el espíritu innato C
al cuerpo de su estado de entumecimiento, al contener su olor algo de violento y estimulante.

A su vez, a mediodía, cuando se dan cuenta de que el sol arrastra con fuerza una muy abundante y pesada exhalación de la tierra y la mezcla con el aire [485], queman mirra [486]; pues su ca-

---

[484] Mientras que *rhrētínē* es una palabra genérica para la resina, sea la de terebinto, importada de Siria, sea la de la *boswellia thurifera*, es decir el incienso, importado de Punt, Plutarco puede estar refiriéndose a un tipo especial *(olibanum)*, una fragante goma de resina que se produce en la forma de grandes lágrimas, generalmente de un color amarillento-marrón claro. HARRIS y LUCAS, *Ancient Egyptian Materials and Industries*, 4.ª ed., Londres, 1942, dicen que procede de Somalia o el sur de Arabia y que en época romana estaba libre de impuestos en su importación a Egipto. Hay abundantes testimonios del uso de incienso en los ritos religiosos, al haberse encontrado en tumbas incienso e incensarios y al ser frecuentes las representaciones de la ceremonia. Su función no sólo es purificatoria, sino en el caso del rey era un modo de comunión con los dioses. Privadamente era usado, bien para prepararse para una ceremonia religiosa, bien por el puro placer de su suave aroma, como atestigua algún papiro. Textos inscritos con representaciones de ofrendas de incienso muestran que se creía conseguir con él un alejamiento del mal. *Vid.* L. REUTTER, «Les parfums égyptiens», *Bull. Soc. franç. d'hist. de la médicine*, 13 (1910), págs. 159 y ss.; «Des parfums égyptiens», *L'homme préhistorique* 1913, págs. 218 y ss.

[485] Cf. PS. HERÁCLITO, *Alegorías homéricas* 8, 13; PS. PLUTARCO, *Sobre la vida y poesía de Homero*, 2.

[486] HARRIS y LUCAS, *Anc. Egy. Mat...*, págs. 92 y s. describen la mirra como «una fragante goma de resina que se obtiene de los mismos países que el

lor disuelve y dispersa lo turbio y fangoso que se halla concentrado en la atmósfera. De hecho también los médicos creen prestar ayuda ante las afecciones pestíferas haciendo un gran fuego, en la idea de que rarifica el aire; y lo rarifica mejor si queman maderas olorosas, como la del ciprés, enebro y pino.
D Cuentan, por ejemplo, que el médico Acrón[487], cuando la gran peste de Atenas obtuvo gran renombre al prescribir encender fuego junto a los enfermos; pues alivió a no pocos. Aristóteles dice que las olorosas exhalaciones de los perfumes, de las flores y de los prados tienen no menor influencia sobre la salud que sobre el placer, porque distienden dulcemente con su calor y suavidad el cerebro, que es por naturaleza frío y gélido[488]. Si también entre los egipcios llaman a la mirra *«sál»*[489] y este término es explicado como significando especialmente «disipación» de la locura, también esto añade un cierto testimonio al relato de la razón (de su uso).

---

incienso, Somalia y Sur de Arabia», y se obtiene de diversas especies de *Balsamodendron* y *Commiphora*. Osiris es llamado «Señor de la mirra» en Busiris.

[487] Acrón de Agrigento, de la escuela siciliana de Alcmeón de Crotona, estuvo en Atenas durante la plaga (403 a. C.) que Tucídides inmortalizó en su *Historia de la guerra del Peloponeso*, y su fuego es mencionado por otros escritores: *vid.* Wellmann, *RE s. v. Akron* n.º 3, col. 1190. Su fama fue tal que los empiristas pretendían que era su fundador; cf. Plinio, *Hist. Nat.* XXIX 1, 5; Diόg. Laerc., VIII 65; *Suda s. v.*

[488] Estas afirmaciones de Aristóteles sobre las propiedades salutíferas de la fragancia pertenecerían a una obra hoy perdida. Partey, *Plutarch über Isis..., ad loc.*, compara, como lo más cercano dentro de las conservadas: *Problemas* XXII, 12; *Sobre las partes de los animales* 7.

[489] Es una corrección de Sablonski de la lectura de los manuscritos *bál*, basándose en el copto *shal*, que corresponde al egipcio *ḫri*. Griffiths (*Plutarch's De Iside...*, pág. 568) propone una corrección en *bad*, basada en la palabra *b3d* que significa «mirra». Froidefond (*Plutarque. Isis et Osiris*, pág. 321, n. 8) se adhiere a la primera propuesta, por la proximidad del término copto *shōl* «relajar», «disolver». Sobre todo este pasaje, hasta 384A, *vid.* su artículo en *Rev. Ét. Gr.* 85 (1972), 68-71.

80. El *Kŷphi*[490] es una mezcla compuesta de dieciséis ingredientes, miel, vino, pasas, juncia, resina y mirra, aspálato, seseli y además lentisco y brea, junco oloroso y romaza, y, en adición a éstos, los dos tipos de enebro (de los cuales a uno llaman gigante y a otro enano), cardamomo y cálamo. Se ponen juntos los ingrediente no al azar, sino que se leen escritos sagrados[491] a los perfumistas cuando los mezclan. En cuanto al número[492], aunque parece bastante claro que ha sido preferido E

---

[490] Plutarco ha derivado su descripción del *kŷphi* probablemente de Manetón, del que la Suda menciona la obra *Sobre la preparación de los kŷphi*: JACOBY 609 F 16 *(Die Fr. d. gr. Hist.* III C). También los papiros (hay varios ejemplos en el Papiro médico de Berlín 3038) nos ilustran sobre sus diversas fórmulas, confirmadas por el uso del plural en el título de la obra de Manetón, y efectos. Plutarco está aquí reproduciendo una de ellas. *Vid.* V. LORET «Le Kyphi, parfum sacré des anciens Égyptiens», *Journal Asiatique* (1887), 76-132; GANSZYNIEC, *RE s. v. Kyphi*, col. 52; HANI, *La rél. égyp.*, págs. 285-287, que hace una breve pero nutrida reseña de las diversas variedades del *kŷphi* y de las fuentes que nos informan sobre ello, así como insiste en sus dos fines principales, cultual (quizá el originario) y médico.

[491] En los papiros mágicos griegos *(Pap. Gr. Mag.* IV 1313 s.; VII 538) se menciona el *kŷphi* sagrado, lo cual implica que este brebaje también podía ser usado con fines profanos, como ciertamente Plutarco sugiere aquí al describir sus efectos generales y cuando unas líneas más adelante se refiere a su uso como bebida y como purga, que limpia los órganos internos. Se prescribe a menudo una recitación de hechizos en textos egipcios médico-mágicos, cuando se aplicaba un remedio; cf. *Pap. Ebers* I, 10-11 (H. JOACHIM, *Papyros Ebers. Das älteste Buch über Heilkunde*, Berlín-Nueva York, 1973 [= 1890], pág. 1). De este modo se explica quizá la referencia de Plutarco a los «escritos sagrados» que son leídos, en este caso, a los que hacen el brebaje; un eco de este ritual se encuentra en el ritual medieval de carácter mágico de fabricación del *kŷphi* transmitido por N. MYREPSOS, *De antidotis* 298-299: «Triturad juntos los ingredientes secos y fluidos, recitando *â, e, uî, oû, ô*».

[492] El *Pap. Ebers* XCVIII, 12 ss. (JOACHIM, *Papyrus Ebers...*, pág. 180), nombra diez ingredientes. También DIOSCÓRIDES, *De mat. med.*, I 25. Otros dan otros números: 28 ó 36. LORET («Le kyphi...», pág. 59) señala que diez de los ingredientes aparecen en todas las recetas griegas y egipcias, que son los diez dados por Dioscórides. Loret encuentra el número 16 de Plutarco en textos examinados por él.

F convenientemente, al ser el cuadrado del cuadrado y el único de los números que forma un cuadrado que tiene su perímetro igual a su área[493], hay que decir que su contribución a este fin al menos, es muy pequeña, en cambio la mayor parte de los ingredientes, al tener propiedades aromáticas, desprende un dulce soplo y una beneficiosa exhalación, bajo cuya influencia el éter se transforma y el cuerpo, mecido plácida y dulcemente por la emanación, adquiere una disposición tendente al sueño y afloja y suelta como a nudos las penas y tensiones originadas por las preocupaciones cotidianas, sin producir borrachera[494]; y a la
384A parte imaginativa y susceptible de sueños la pule como un espejo y la hace más pura, de un modo no menos efectivo que las notas de la lira, de las que se servían los pitagóricos[495] antes del sueño, hechizando así y cuidando la parte pasional e irracional del alma. En efecto, los estimulantes odoríficos muchas veces despiertan el desfalleciente poder sensitivo, pero muchas, a su vez, lo mitigan y calman, cuando sus emanaciones, en virtud de su suavidad, se difunden en el cuerpo; del mismo modo que algunos médicos afirman que el sueño se produce cuando la exhalación del alimento, como arrastrándose dulcemente en torno a las vísceras y palpándolas, provoca un cierto cosquilleo.

B Usan el *kŷphi* como bebida y como purga[496]; pues parece que al ser bebido limpia los órganos internos *** ⟨como⟩ es lo

---

[493] $16 = (2^2)^2$; y el cuadrado de lado 4 tiene el perímetro $4 + 4 + 4 + 4 = 16$ y el área $4 \times 4 = 16$. Cf. *supra* 42, 367F.

[494] Claramente tiene efectos sedantes, semejantes al opio. Parthey describe su experimento con las diversas recetas, cuando un químico berlinés le preparó *kŷphi* de acuerdo con las presicripciones encontradas en Plutarco, Galeno y Dioscórides. Todos los tipos, cuando se les añadía un poco de vino, tenían un sabor astringente, semejante por su aspereza a la moderna resina griega. La prescripción de Dioscórides daba el mejor resultado. Las tres tenían un fuerte olor aromático (*ap.* GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside...*, pág. 571).

[495] Cf. PLATÓN, *Timeo* 65b; 66d; QUINTILIANO, X 4, 12.

[496] *Kathármati* «purga» es una brillante sugerencia de Markland, conocida a través de su publicación por HELMBOLD en *Cl. Ph.* 52 (1957), 106, a la que

propio ⟨siendo⟩ un emoliente[497]. A parte de esto, la resina y la mirra son obra del sol, cuando ante el calor las exudan las plantas, y entre los ingredientes del *kŷphi* los hay que producen más deleite por la noche, como cuantos por su naturaleza se alimentan de vientos fríos, sombras, rocíos y humedades; pues la luz del día es una y simple, y el sol, dice Píndaro, es visto «a través del desierto éter»[498], pero el aire de la noche es una mezcla y un compuesto de muchas iluminaciones y fuerzas que, como gérmenes, confluyen desde cada astro en un punto. Con razón, pues, queman aquéllas por el día, en cuanto que son sustancias c
simples y tienen su origen en el sol, en cambio éstas al comenzar la noche, en cuanto que son mezcladas y variadas en sus cualidades.

---

se adhieren Griffiths y Froidefond, y que nosotros seguimos para nuestra traducción. Babbit y Sieveking aceptaron la enmienda de Paton *chrímati* «ungüento» a la lectura *krámati* de los mss. La primera es preferible desde el punto de vista paleográfico y está de acuerdo con la claúsula explicativa que sigue inmediatamente, donde es usado el verbo *kathaírein* «limpiar».

[497] Seguimos el texto propuesto por Griffiths en un pasaje que presenta una laguna de ocho letras después de *kathaírein*: *...⟨hōs⟩ chrē̃ malaktikòn ⟨ón⟩.*

[498] *Olímpica* I 6. La brevísima cita, con adaptación lingüística del dorio *erē̃mās* «desierto» a la koiné *erē̃mēs*, pertenece al comienzo de la *Olímpica* I, uno de los más hermosos ejemplos de *priamel*.

ÍNDICES

ÍNDICE DE NOMBRES

ÍNDICE DE AUTORES Y PASAJES CITADOS (O PARALELOS)

ÍNDICE DE DIVINIDADES CON SUS EQUIVALENCIAS EN EL TRATADO *ISIS Y OSIRIS*

ÍNDICE GENERAL

Págs.

ISIS Y OSIRIS

Págs.

DIÁLOGOS PÍTICOS